Пиринка Пенкова

Свети Атанасий Александрийски (Велики)

Трето слово против арианите

Новобългарски превод
от старобългарски език
и коментари към превода
на Константин Преславски

ИЗДАТЕЛСТВО
ВАЛЕНТИН ТРАЯНОВ

Пиринка Пенкова

Свети Атанасий
Трето слово
в новобългарски превод

Пиринка Пенкова

Свети Атанасий Александрийски (Велики)

Трето слово против арианите

Новобългарски превод от старобългарски език и коментари към превода на Константин Преславски

Издателство
„Валентин Траянов“

Пиринка Пенкова

Свети Атанасий Александрийски (Велики). *Трето слово* против арианите
Новобългарски превод от старобългарски
и коментари към превода на Константин Преславски

This article has been written under the research project
financed by the National Science Centre (Poland).
Decision number: DEC-2017/26/M/HS2/00335

Татяна Илиева

Статистически наблюдения върху старобългарския превод
на *Второ* и *Трето слово* от Атанасий Александрийски против арианите

© Пиринка Пенкова, автор, 2018
© Татяна Илиева, автор, 2018
© Кирил Златков, художник на корицата, 2016, 2018
За корицата е използвано изображение от олтара на храма „Св. Атанасий“, с. Лозен

Издателство „Валентин Траянов“, 2018

ISBN 978-954-9928-74-7

Съдържание

Изданията на старобългарския превод на Константин Преславски на *Три слова против арианите* от Атанасий Александрийски и новобългарският им превод 9
Преславският превод 14
Житието на Атанасий и *Словата против арианите* 18
Хипотези за предисторията на преписите от XV век на *Словата против арианите* 25
Старобългарските преводи в Новгородската библиотека 33
Разклоненията на преписите 41
Езикови и правописни особености на преписите 46
Общите отклонения от гръцки в две разклонения на преписите като доказателство за общ първоначален превод като източник на преписите 55
Хипотези във връзка с преписите от XV–XVI в. 82
Специфичната лексика, характерна за *Третото слово* 88
Езикови следи от западната църковна традиция 96
Методът на екзегезата на Атанасий Александрийски и славянският превод 103
Личният почерк на славянските преписвачи 112
Приложения
Хронологията на *Трето слово* 120
Дискурсният подход към Славянската антиариана и редакциите на *Трето слово* 126
Дискурсът на богословските спорове 134
Атанасий Александрийски и Патриарх Евтимий 144
Трето слово – превод 165
Цитирана литература 264
The Old Bulgarian Translation of Athanasius of Alexandria's ***T**hird Oratio against the Arians* by Konstantin Preslavski, interpreted into modern Bulgarian language 273
Приложение: Татяна Илиева – Статистически наблюдения върху старобългарския превод на *Второ* и *Трето слово* от Атанасий Александрийски против арианите 279

Пиринка Пенкова

Свети Атанасий Александрийски (Велики)

Трето слово против арианите

Коментари към превода на Константин Преславски

This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland).
Decision number: DEC-2017/26/M/HS2/00335

Изданията на старобългарския превод на Константин Преславски на *Три слова против арианите* от Атанасий Александрийски и новобългарският им превод*

Тази книга е продължение към изданието на старобългарския превод на Константин Преславски на *Трето слово против арианите* от Атанасий Александрийски от 2016 г. (П е н к о в а 2016). Изключителната роля на Атанасий Александрийски (Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, 293 – †2 май 373 г.) за формулирането на ортодоксалната догма и нейния религиозен език след Никейския събор обяснява огромната литература и непресекващия интерес към неговите произведения. Днешното състояние на Атанасиезнанието в рамките на различни традиции: гръцка, коптска, сирийска, арменска и латинска, е описано в *Ръководство по Атанасий* (G e m e i n h a r d t 2011). Липсата на издания и изследвания на славянските ръкописи обяснява отсъствието на славянската традиция в този научен компендиум. Съществуващите английски, немски и руски преводи на *Атанасиевите слова против арианите* от края на XVIII и началото на XIX в. са по гръцкия текст от изданието на Мин от 1887 г. (PG 26: 321–468). Само първите три слова от гръцките текстове, познати като *Четири слова против арианите*, са признати днес за автентични (G e m e i n h a r d t 2011: 197–203; M e i j e r i n g 1998: 281–290). За *Четвърто слово* в славянския превод е избран не съмнителният гръцки текст на *Четвърто слово*, а автентичното Атанасиево *Послание до епископите на Египет и Либия* (издание Л а л е в а 1990; за гръцкия текст на *Посланието* вж. G e m e i n h a r d t 2011: 218–220). Състояние на изследванията върху трите автентични *Слова против арианите* е разгледано в изданието на *Трето слово* (П е н к о в а 2016: 229–240).

Старобългарският превод на пет *Атанасиеви слова*, извършен от Константин Преславски през 906 г., е познат само по руски преписи от XV–XVII в. Най-архаичният произхожда от Новгород, 1489 г.: „**книга а҃ѳанасъ**“, от ръкопис в сбирката на Н. Погодин № 968 (по-нататък Пог. 968), днес в Държавната публична библиотека „М. Е. Салтиков-Шчедрин“ в Санкт Петербург, РНБ, № 968, фолио 588 (Описание на ръкописа у Г о р с к и й, Н е в о с т р у е в 1859: 32–33; V a i l l a n t 1954: 12–17; И в а н о в а 1981а: 460–461). Както ще изтъкна по-долу в сравнението между руските преписи на *Словото*, граматиката на Пог. 968 е най-близко до класическата старобългарска граматика. От текста на Пог. 968 е изданието на *Първо слово против арианите* от Ваян (V a i l l a n t 1954) с паралелен френски превод; старобългарският текст в това издание е без паралелен гръцки, но е придружен с бележки за гръцките изрази. *Второто слово* от същия ръкопис е издадено

с паралелен гръцки текст от Мин и гръцки разночетения по други гръцки преписи (П е н к о в а 2015); в езиковото изследване авторката идентифицира гръцките извори на славянския превод и включва за справки електронно съставен индекс без лематизация. Паралелно със старобългарския текст са дадени разночетения по друг славянски препис на *Словата*, Успенски, поместен в изданието на Макариевите Чети-минеи (нататък МЧМ) (W e i h e r, Š m i d t, Š k u r k o 2007). Изборът на Успенския препис за сравнение е продиктуван както от наличието на печатно издание, така и от преценката, че това е преписът, най-отдалечен по езикови черти от Пог. 968.

Ново издание на *Второто слово* с английски превод е подготвено напоследък за печат от Литвиненко, който публикува информация за преписите на *Словото* в руската традиция и основания за размножение на превода през XV в. в средата на Новгородския архиепископ Генадий (L y t v y n e n k o 2017: 1–14).

Преписът на *Третото слово* от същия ръкопис Пог. 968 е издаден с паралелен гръцки текст, лингвистично изследване и лематизиран електронен индекс от същата авторка (П е н к о в а 2016). Гръцкият текст на Мин е коментиран с разночетения от последното издание на гръцкия текст на *Словото* от Тец и Вирва (T e t z, W y r w a 2000). Изданието на старобългарския текст на *Трето слово* от 2016 г. включва доказателствата за автентичността на *Словото* и времето на написването му, както и наблюдения над текста на Константин Преславски за езика на църковните събори в периода 345–361 г. Славянският текст подкрепя датирането на *Трето слово* към 341–343 г., тази хронология се съгласува с изводите на Майеринг за автентичността и датирането на *Трето слово* от тритомното издание на *Трето слово* с паралелен гръцки и немски превод (M e i j e r i n g 1996; M e i j e r i n g 1997; M e i j e r i n g 1998). Специално изследване е посветено на Атанасиевата терминология и предаването ѝ от Константин Преславски с въвеждане на граматическа екзегеза (П е н к о в а 2016: 85–96, 200–212). Установени са заемките от *Словата* на Атанасий в произведения на автори, познати по славянски преводи преди XV в., по-специално обширните заемки у Евтимий Зигавин в *Догматическо всеоръжие* (П е н к о в а 2015: 18–33; П е н к о в а 2016: 181–199). Приложен е списък на библейските преки и непреки цитати (П е н к о в а 2016: 109–126).

В изданието на *Второ* и на *Трето слово* бяха разгледани езикът на антиарианските спорове, Атанасиевата „граматическа екзегеза“ и теологичният „регистър“ на ранната Преславска школа (П е н к о в а 2015: 53–75; П е н к о в а 2016: 85–96, 200–212). Единството на текстовете, познати като *Първо*, *Второ* и *Трето слово против арианите*, бе илюстрирано с отправки към повтарящи се теми и догматични идеи, еднакви ключови библейски цитати и изрази. Общите отклонения от гръцки на късните славянски преписи се дължат на общия извор – първоначалния преводач, Константин Преславски, от чийто идиолект в Пог. № 968 остават старобългарските граматически облици, прабългаризми като **коуѓѣлъкъ** ‘отпечатък’, **коуминъ**, **блъхъчии** ‘устроител’ (гр. ἀρχιτέκτων), или редки думи като **дъгна** ‘белег

от рана', **съцѣѥлъ** 'един-единствен' и др. Според Пенкова за славянския превод е използван недостигнал до нас гръцки ръкопис, най-близък до най-архаичните известни гръцки преписи от X в. Гръцките преписи се разделят на две групи, условно наречени от издателите на гръцкия текст традиция *x* и традиция RSP. Знаменателно е, че славянският превод следва разночетенията в най-архаичния от гръцките ръкописи, датиран към X в., Atheniensis gr. 428, антиохийска редакция (за Atheniensis gr. 428 вж. T e t z, M e t z l e r, H a n s e n, S a v v i d i s 1998: 76). В Atheniensis gr. 428 са преписани 21 съчинения на св. Атанасий. Само в този ръкопис трите автентични слова са поместени преди *Окръжното послание до епископите в Египет и Либия,* както е и в Пог. 968. Само в този ръкопис като четвърто слово е преписано не Псевдо-Атанасиевото *Четвърто слово*, а *Окръжното послание на св. Атанасий до епископите в Египет и Либия*, както е и в славянския превод (S t e g m a n n 1917: 43–87). Пенкова установява, че *Второ слово* е сверено и редактирано по традиция *x*, докато *Трето слово* следва гръцки протограф по една смесена традиция с разночетения по *x* и по RSP. Причината за сверката на *Второто слово* с гръцки е особеното „тройно" правило на Атанасий Александрийски за правилна екзегеза, претрансформирано лексикално от Константин Преславски. В изданията са включени списъци на отклоненията по традиция *x* и традиция RSP.

Като допълнение към въпросите, разгледани в първото издание на *Трето слово*, в тази книга е включена глава за общите славянски отклонения от гръцки въз основа на сравнение между три преписа на *Трето слово*: Пог. 968 от XV в., Йосифо-Волоколамски № 437 от XV в. и Успенски № 994 от XVI в. Сравнението още веднъж потвърждава сходството с общия източник на преписите – първоначалния превод на Константин Преславски. Привличането на Успенския препис от XVI в. като най-отдалечен от първоначалния превод и представител на друго разклонение от преписи е продължение на избрания от авторката метод – такова езиково сравнение бе публикувано в изданието на *Второ слово* (П е н к о в а 2015). Успенският препис има общ протограф с Йосифо-Волоколамския поради същите разночетения като Волоколамския, но в Успенския е налице последователното прилагане на набор от правописни правила, характерни за така нареченото второ южнославянско влияние върху руската книжнина след XVI в. Списъкът на славянските отклонения от гръцки доказва общия произход на преписите и създава основа за реконструкцията на гръцкия протограф на Преславския превод, докато изследването на правописа и граматиката на тези преписи хвърля нова светлина върху руско-балканските връзки до преписването на Пог. 968.

Онтологията на определен антиариански термин и изборът на лексема в съответствие с определена богословска доктрина станаха предмет на проучване при изданието на славянския превод на две от *Словата против арианите* на Атанасий Александрийски. За изясняване на теоложкия регистър на Константин Преславски са включени отделни глави за формите на лингвистичната екзегеза у Атанасий Александрийски и у Константин Преславски. Теоложкият дискурс е подкрепен от бележки върху Алексан-

дрийската теоложка традиция до Никейския събор и отражението ѝ в *Третото слово*.

Както показва изследването на Джеймс Ернст (E r n e s t 2004), библейските цитати в *Трите слова против арианите* се отличават с различна степен на точност – от пряк цитат през перифраза до алюзия за познат на слушателите текст или отделна дума от Писанието. Старобългарският превод показва голяма вариативност по отношение на най-архаичните познати библейски преводи, най-голяма близост има с текста на Псалтира. В изданието на *Трето слово* от 2016 г. на езика на библейските цитати от *Второ* и *Трето слово* е посветена отделна глава, придружена със списък на цитатите (срв. П е н к о в а 2016: 109–126). При новобългарския превод цитатите са маркирани в квадратни скоби и са преведени директно от старобългарски, тъй като Атанасий често цитира по памет, а новобългарските преводи на Стария и Новия завет са взети под внимание. Да не забравяме, че Атанасиевият текст е видян през теоложкия поглед и идиолекта на Константин Преславски.

В този том е доразвит въпросът за екзегезата на божествената същност в *Трето слово* по въпроси, където Атанасий се разграничава от ранните гностически учения. Семантичната натовареност на термините в славянски с времето се доизменя, докато специфичното значение в оригиналния текст може да е алюзия по познато на древната аудитория творение на гръцки философ или християнски автор.

Докато достигналият до нас превод на *Второто слово* е съзнателно гърцизиран, преписът на *Третото слово* предлага превод, който се отличава с известна свобода и е по-близко до славянската граматика. Новобългарският превод е продиктуван от желание текстът да стане достъпен за специалисти от различни специалности, но е и необходим справочник за ползващите индекса към първото издание. Наличието на множество гръцки хапакси, от една страна, и многопластовите наслоения в славянския, от друга, биха затруднили съвременния читател без справочния апарат, придружаващ новобългарския превод.

Типични за стила на Атанасий са изреченията периоди, съдържащи конгломерати от ключови цитати от Библията и подразбиращи се субекти, които трябва да бъдат предадени на новобългарски в разгърнат вид, например 150б12–20 **нъ̀ не ꙗ҆ко̀ ѻ҆нъ̀ та́ко да бу́демь глаголаа́ше. да бу́дѫть є҆ди́но ꙗ҆ко̀ и҆ вѣ. нъ̀ да ꙗ҆кожє ѻ҆нъ̀ сло́во сы є҆сть въ своє́мъ ѻ҆тци. та́кождє да и҆ мы нѣка҃ ѡ҆бразъ прие́млюште. и҆ на ѻ҆ного възира́юште бу́демъ є҆дино мєжⷣдоу̀ собоѭ є҆ди́нодоу́шиемⷭ. и҆ є҆дине́нїемь дх҃а. да не ра́зноглаго́лемъ же ꙗ҆ко̀ кори́нѳѣнє. нъ̀ да тожде съмышла́емъ. ꙗ҆ко пать ты́сѧштьꙗ҆же въ дѣа́ниихъ. ции бѣ́ша ꙗ҆ко̀ є҆ди́нъ сѧ́ште** ‘Но не за да станем като Него, когато *Спасителят* казваше: „Да бъдат едно както и вие *двамата*“ (Иоан. 17.22), и не *защото е възможно* да станем като Него, но *с цел*, както Той, бидейки Слово, пребивава в своя Отец, така и ние, заимствайки някакъв образец, и като Го наблюдаваме, да бъдем едно помежду си чрез единодушие, и чрез съединение по дух да не сме в разногласия подобно на коринтяните

(срв. 1Кор. 1.11), но да мислим заедно (**съмышлѣемъ**) едно и също като петте хиляди от Деяния на апостолите (Деян. 4.32), които бяха като един.' за Οὐκοῦν οὐχ ἵνα ὡς αὐτὸς γινώμεθα, ἔλεγεν, *Ἵνα ὦσιν ἓν, καθὼς καὶ ἡμεῖς*, ἀλλ' ἵνα ὥσπερ ἐκεῖνος Λόγος ὢν ἔστιν ἐν *τῷ ἰδίῳ Πατρὶ*, οὕτως ἵνα καὶ ἡμεῖς, τύπον τινὰ λαβόντες, καὶ εἰς ἐκεῖνον βλέποντες, γενώμεθα ἓν πρὸς ἀλλήλους τῇ ὁμοψυχίᾳ, καὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἑνότητι, μὴ διαφωνῶμέν τε, ὡς οἱ Κορίνθιοι, τὸ αὐτὸ δὲ φρονῶμεν, ὡς οἱ ἐν ταῖς Πράξεσι πεντακισχίλιοι, οἵτινες ὡς εἷς ἐτύγχανον ὄντες. За Словото като образец на мислене и възможността чрез него да познаем Божията премъдрост срв. казаното във *Второ слово*, глава 78, 130б16–21 **ꙗ҆кѡ̃ бо словеси сѫ́штѫ сы́нѫ бо́жиѭ. о҆бра́ ѥ́сть на́ше сло́во. такождє сѫ́штѫ ѥ́мѫ прѣмѫ́дрости. о҆бразъ па́кы ѥ́сть бы́въшиꙗ прѣмѫ́дрость въ на́съ. въ нея́жє ѥ́жє вѣдѣ́ти и҆ съмы́слити и҆мѫ́штє. прима́тивьни бѫ́дємъ съдѣ́тєльныꙗ прѣмѫ́дрости. и҆ тоє́ж зна́ти мо́жемъ о҆́тца ѥ́ѧ.**

Опозицията божествено – небожествено в *Трето слово* е подчертана стилистично с изрази антоними. Референцията към определена тема намира място като многократно повторение на даден израз/цитат или като синоним на предходния елемент. При новобългарския превод поради дългите периоди от нанизани фрази в едно сложно изречение понякога се налага да бъде внесен формален елемент попълнение за граматическия подлог или допълнение, когато в гръцки или старобългарски има нулев представител на контекстово ясен референт. Този тип попълнения се дават с курсив.

Новобългарският превод на старобългарския текст, съпроводен с коментари върху гръцкия текст за поясняване на новобългарския превод, ще помогне на специалисти от различни области да се запознаят с догматиката на Атанасий Александрийски и тълкуването и от Константин Преславски. Силата и дълбочината на Атанасиевата екзегеза на езиково ниво създава норма за поколения автори, които заимстват от Атанасий, като се започне от Ириней Лионски, Теодорит Кирски, Тимофей Елур, Севир Антиохийски, Йоан Граматик и Евтимий Зигавин чак до екзистенциалистката теология в наше време (за Карл Барт и учението му за избраничеството, Erwählungslehre, вж. T e t z, M e t z l e r, H a n s e n, S a v v i d i s 1998: 252). Атанасий формулира канона на светите книги от Стария и Новия завет, чрез него до нас достигат фрагменти от Арий, Маркел Анкирски, Астерий Кападокийски, Евсевий Кесарийски, Фотин и Аполинарий (П е н к о в а 2015: 18–33).

Като „Отец на православието“ и „Учител на Западната и Източната църква“ Атанасий подкрепя културната стратегия на Константин Велики за утвърждаване на християнството като обединител в мултиетническата Римска империя през IV в. Християнската религия въвлича античната философия и морала в политиката и отражението на споровете в тълкуването на Стария и Новия завет изисква от съвременния читател завидни познания по история, богословие, древни езици, славистика, правописни системи в ръкописите и т.н. За улеснение на ползвателя е включено приложение относно трудните богословски въпроси за същността на Бога и Сина, за обединението на Бога Слово, Божия Син и Премъдростта в Троицата и отгласите от богословските спорове.

Преславският превод

Както е известно от многократно публикуваната приписка към Пог. 968, Константин Преславски превежда *Четири слова против арианите* (по-нататък *Слова*) от Атанасий Александрийски през 906 г. по поръка на цар Симеон. Още през 1852 г. в съчинението си *Век болгарского царя Симеона* Палаузов публикува приписката от *Словата* и приема споменатия в нея преписвач Тудор Доксов за книжовник от обкръжението на цар Симеон (П а л а у з о в 1852: 97–98). Братът на княз Борис Докс е споменат двукратно в други паметници: в приписка към Евангелието от Чивидале през 869 г. и от Йоан Екзарх в предговора към *Богословие* (**чьстьнъıи чⷭвкъ Доуксъ чрьноризьць прилежѣ мънѣ, дохожьшоу ми на присѣщение его, велѣ ми и молѣ прелоужити оучительскаꙗ сѫказаниꙗ**). Тудор или Теодор, най-вероятно братовчед на Симеон, оставя името си на преписвач редом с името на Константин Преславски като преводач освен в приписката в Пог. 968 също и в приписка към превода на *Огласителните поучения* на Кирил Йерусалимски. *Огласителните поучения* са познати по откъс в старобългарските Хилендарски листове от X–XI и в руски ръкопис от XI–XII в., ГИМ, Син. 478.

Подбудата на цар Симеон за превеждането на *Словата* е предизвикана преди всичко от дейността на ариани и манихеи във и извън България, както и от продължаващите догматични спорове по filioque между Източната и Западната църква, особено ожесточени от времето на патриарх Фотий в края на IX в. Грижата на царя да бъде предоставена на българския читател духовна храна от самия извор на православието се проявява в появата на ред полемични творби. Учението за Троицата, така както е представено в личното и в преводното творчество на Йоан Екзарх и Константин Преславски, се различава по някои постановки от по-късни, но популярни през IX в. автори, като Леонтий и Йоан Дамаскин (П е н к о в а 2015: 74–75). Първите преславски екзегетици въвеждат и старобългарски теоложки термини дублети за разграничаване на божественото от небожественото, някои от които са изоставени по-късно за уеднаквяване на преводите с гръцките текстове.

Изданието на *Словата* по Пог. 968 улесни сравнението с останалите десет преписа, за които ще стане дума по-долу. Някои най-архаични езикови особености на преписите на *Словата* са сравнени и с други текстове, запазени в руските ръкописи и свързани с името на Константин Преславски, като компилацията *Учително евангелие* и превода на *Огласителните поучения* на Кирил Йерусалимски.

Най-ранните ръкописи с текста на *Словата* са от 1489 г.: Пог. 968 и Йосифо-Волоколамски, РГБ № 437. Преписвачът на Пог. 968 Митя Поповка оставя изключително важното съобщение на лист 221, че книгата е преписвана дума по дума от стари български книги: **книга сіа Ѳѳанасіи Ѧлеѯандрьскы... писана съ списка с старые книги с Болгарьскіе, а писати есми велѣлъ слово въ слово**. Митя Поповка преписва по повеля на брат си, дякон Герасим Поповка, активен книжовник в обкръжението на Новгородския архиепископ Герасим, и оставя датата ѕ҃.ц҃.ч҃.ѕ҃. = 6997 г. от сътворението на света, т.е. 1489 г.

Вероятно от Пог. 968 или от неговия протограф са направени два неиздадени преписа на „**книга а҃ѳанасъ**“: от сбирката на Овчинников, РГБ. № 791, и сбирката на Никифоров, РГБ № 59, днес в Румянцевския музей в Москва. Тази група ръкописи е тип „чети-сборник“, в тях „**книга а҃ѳанасъ**“ съдържа *Житието на Атанасий Александрийски*, трите автентични *Слова против арианите*, Атанасиевото *Послание до епископите на Египет и Либия* (като четвърто слово) и *Послание за празнуването на Пасхата*. Първоначално вероятно е съществувала служба за Атанасий Александрийски за 2 май от кирило-методиевски тип с житие и канон по порядъка на итало-гръцките региони, заменена с друг тип служба от константинополски тип в средата на X в. Тази замяна съвпада по време с новата Преславска редакция на превода на *Второто слово* и съставянето на всекидневен миней за май по подобие на мартенския миней, представен в Супрасълския сборник. За тази нова служба избират компилативното *Житие на Атанасий*, представено в Пог. 968, и *Канона* на Георги Никомидийски, запазен в Путятиния миней. В Макариевите Чети-минеи е съхранено друго *Житие на Атанасий* и по-архаичния канон на Теофан.

Йосифо-Волоколамският препис съдържа Преславския превод на Константин, както и Пог. 968, но тук преводът е съществено рецензиран в съответствие с нормите на руския църковнославянски език след 30-те години на XV в. Преписвачът Тимофей Вениаминов работи в околностите на Новгород – в Йосифо-Волоколамския манастир. От бележката на л. 219 става ясно, че Тимофей рецензира този препис, който нарича „стария“ Атанасий (**в старѡ҃ѳ аѳанасіи писано так**). Тимофей Вениаминов посочва датата на завършения препис: октомври 6997 г. Тази дата в някои трудове е изчислена по ултрамартенската византийска ера (6997 – 5509 = 1488 г.), но преписът трябва да бъде датиран по инфрамартенската ера с коефициент 5508 за интервала март–декември. Това означава, че преписът е направен в края на 1489 г. По инфрамартенската ера например е изчислена датата за завършване на Генадиевската библия (7004 – 5508 = 1499 г.). Тимофей променя старобългарската дата на преписа от Тудор Доксов, вместо посочения в Пог. 968 индикт 11 е записан 14 индикт (вместо **аі** стои **ді**).

Във Вяжицкия манастир край Новгород е преписан Московският синодален препис (ГИМ Син. 20), датиран в описанието на Горски и Невоструев към края на 1480 и началото на 1490 г. (Горский, Невоструев 1859: 32–41). С ръката на Тимофей е добавена според Фонкич приписката за пре-

вода на Константин Преславски, известна от Пог. 968 и поставена вътре в начертан кръст (Ф о н к и ч 1977: 32–34). Този препис не е изследван езиково и датирането му се нуждае от проверка.

Според Литвиненко от Никифоровия препис и Московския Синодален препис в XVI в. е съставен Соловецкият препис, РНБ 63 (вж. L y t v y n e n k o 2018: 47). Общи езикови черти с Волоколамския препис имат следните ръкописи, копирани в XVI в.: Софийски, РНБ № 1321 (датиран не по-късно от 1541 г.), Синодален царски, ГИМ № 180 (датиран не по-късно от 1554 г.), и Синодален Успенски, ГИМ № 994 (датиран не по-късно от 1552 г.).

Най-ранната редакция на Чети-минеите Софийски, Царски и Успенски е изготвена в периода 1529–1541 г. в Новгород под ръководството на архиепископ Макарий (1526–1542), по-късно Московски митрополит (1542–1563). Дванадесетте тома на Софийския препис са били поставени в Новгородския храм „Св. София“, от тях е изгубен януарският том. За Царската библиотека е направен Царският препис, изгубени са томовете за март и април. Напълно запазен е Успенският Чети-миней, вложен в църквата „Успение Богородицы“ в Московския Кремъл. Тук Успенският препис е цитиран по изданието на Макариевия Чети-миней за май от W e i h e r, Š m i d t, Š k u r k o 2007. В изданието на *Второ слово* от 2015 г. към текста на Пог. 968 бяха включени разночетенията от Успенския препис в Макариевите Чети-минеи. Разночетенията между текстовете на *Трето слово* в Пог. 968 и Успенския препис са включени в този том.

Словата в трите преписа на Макариевите Чети-минеи образуват самостоятелно разклонение. Сборниците Царски, Софийски и Успенски не са идентични както по състав, така и по оформление (К у ч к и н 1976: 86–101).

Много рано в гръцките ръкописи към автентичните три слова е добавено Атанасиевото *Окръжно послание до епископите на Египет и Либия* (Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης, Epistula encyclyca ad episcopos Aegypti et Lybyae (CPG 2092; PG 25: 537–539). Посланието е датирано към 356–357 г. или към 361 г. и се преписва по ръкописите като първо или четвърто по ред; в преписа от Пог. 968 *Окръжното послание* е четвърто и замества неавтентичното гръцко четвърто послание (срв. за текста Л а л е в а 1990: 108–162). В съставената от патриарх Фотий *Библиотека* (Μυριόβιβλον, Photius, Bibliotheca, cod. 140) през IX в. са споменати пет *Слова против арианите* (κατὰ Ἀρείου καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων πεντάβιβλος). В славянския превод е добавено като пето едно *Послание за празнуването на Великден* (**сълан҃їе ѡ пра҂зд҃ниц҃ѣ пасх҃ы**), в което е дадено правилото за изчисление на Великденската дата. В бележка в полето руският преписвач отбелязва, че копира от извод, в който *Посланието за Пасха* е пето по ред слово. Пет са *Словата*, цитирани и в съчинението на Евтимий Зигавин *Догматическо всеоръжие* (*Panoplia Dogmatica*), но *Словата* са преписани в обратен ред, най-напред са преписани глави от *Петото слово*, т.е. *Послание за Пасхата* (за заимстванията от Атанасий Александрийски у Зигавин по текста на един Хилендарски флорилегий вж. П е н к о в а 2015: 22–33).

За **сълан҃їе ѡ праздн҃ицѣ пасχы** не е известен гръцки извор (издание П е н к о в а 2008: 279–304), но в латинската традиция на Атанасий е приписан един оригинален латински трактат *De ratione paschae*, или кратката му версия *De paschae*. За същински автори са сочени Никита Ремесиански (Nicetas de Remesiana, 335–414) или Мартин от Брага (Martinus Bracarensis, 515–580). *De ratione paschae* е създаден около VI в. с разширение на един текст, приписан на Мартин от Брага, връзката по съдържание с Атанасий е заради определянето на датата на Великден съгласно решенията в Никея (M ü l l e r 2011: 379). Препис от *De ratione paschae* се пази в ръкопис H 150 от библиотека Ambrosiana, Milano, c. 132v-135v (CPG 2297), в същия ръкопис са поместени преписи на тема „Основанията на Пасхата“ от Кирил Александрийски († ок. 444 г.), Дионисий (497–545) и Бонифаций († ок. 526 г.). Датата, изчислена като Великденска в *Посланието за празнуване на Пасхата* от Пог. 968, отговаря на 330 г., а по цикъла от x+532 г. и на знаменитата за Моравската мисия 862 г. (P e n k o v a 2008: 279–303).

Лингво-текстологичният подход при оценката на преводаческата концепция на Константин Преславски доведе до формулировката на теоложки регистър, представен в преводите на Константин Преславски и Йоан Екзарх (П е н к о в а 2013: 15–29). Вместо опитите да бъдат оценени хронологически различни лексикални варианти в превода като архаичен или преславски, или индивидуален вариант, според Пенкова считаните за синонимни идиоми попадат в рамките на Константиновия иновационен подход при създаване на старобългарска терминология за Троицата с йерархизиран принцип за противопоставянето на ‘божествено’ ~ ‘създадено, маркирано по форма и време’ (П е н к о в а 2016: 85–97). В превода на *Словата против арианите* Константин Преславски остава верен както на лексикалната и граматическата екзегеза в гръцкия текст на Атанасий, така и на собствения си теоложки регистър. Начинът, по който е предадена терминологията от църковните събори, дава принос за датирането на самия гръцки текст, отнасян по-рано към периода 356–359 г. Новото датиране е свързано с периода 341–343 г.

Изследването на езика даде основание и за още едно твърдение: *Второто слово* в ръкописа Пог. 968 е било подложено на езикова редакция с цел формално доближаване на първоначалния свободен превод до структурата на гръцкия език и изчистване на разночетенията, които са принадлежали на една смесена редакция в гръцкия протограф на Константин. В *Третото слово*, което не е било подложено на редакция с цел уеднаквяване с определен гръцки архетип, са запазени множество разночетения по разни гръцки преписи (П е н к о в а 2016: 38–70).

Житието на Атанасий и *Словата против арианите*

В достигналите до нас преписи на *Словата* текстът им е предхождан от *Житие на Атанасий*, чиято история по средновековните гръцки паметници доказва архаичността на протографа, от който е копиран Пог. 968. В славянските ръкописи на *Словата* няма конкретно указание за литургично използване на *Житието* освен споменатата в приписката на Тудор Доксов дата на смъртта на княз Борис 2 май, която съвпада с датата на смъртта на самия Атанасий. Въз основа на достигналите до нас минеи като мартенския минеен Супрасълски сборник от X в. и майския Успенски сборник от XII в. учените предполагат, че на базата на един първоначален Панегирикомартирологий през средата на X в. вече са били съставени пълни минейни сборници. *Житието на Атанасий* в Успенския сборник съдържа същия текст, както и Пог. 968 (Успенский сборник 1971: 38–42). В Макариевия Чети-миней *Житието на Атанасий* и *Словата* са дадени под датата 2 май. В Новгородската първа летопис е отбелязано ранното почитане на Атанасий като защитник на Новгородската земя: през март 1238 г. със застъпничеството на Атанасий е отклонено монголското нашествие.

Почитането на Атанасий Александрийски на тази дата има различна история в източната и западната традиция. В един от най-старите западни календари – на блажения Йероним, паметта на Атанасий е дадена под 13 октомври. В календара на Йерусалимската църква 23 август е общ празник за Отците на църквата: Атанасий Александрийски, Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий Ниски, Кирил Александрийски, Йоан Златоуст и Епифаний Кипърски (*Православная энциклопедия* 2002: 22–49). Паметта е на 2 май например в *Мартирология* на Рабан Мавър от 820 г. (*Rabani Mavri Martyrologium*, вж. McCulloh 1979: 41). В Готския мисал (The Gothic Missal, Vat. reg. lat. 317, съставен в периода 690–710 г.) Атанасий Александрийски не е споменат, а арианите като еретици са споменати в службата за Мартин от Тур (315–397); Мартин е по-млад съвременник на Атанасий, покръстил Галия и проповядвал в Панония (Rose 2017: 292). В западната традиция е преведено рано и многократно преписвано Атанасиевото *Житие на Антоний Велики*, но латинското житие на самия Атанасий остава в сянка. Извадки от *Житие на Атанасий* са документирани през XIII в. от Алберт или Адалберт от Аугсбург (†1235), абат на Манастира на светите Улрих и Афра (Adalbert, Prior von SS. Ulrich und Afra (PND100935761), www.geschichtsquellen.de/repOpus_00070.html, 2018-01-01). Адалберт смя-

та Атанасий за автор на *Символ-веруюто* Quicumque vult salvus esse. Текстът на Quicumque е използван в католическата литургия на часовете през IX в. Това Псевдо-Атанасиево кредо е съставено след 430 г. За автори сочат Кесарий от Арл (от сборник проповеди, приписани на Атанасий в ръкопис от IX в.) или Викентий Леренски (по намерени през 1940 г. Excerpta), или Аполинарий Младши, или Амброзий Медиолански, или Иларий Пиктавийски, или Фулгенций Руспийски, списъкът включва и други автори, но без единство на мненията на изследователите.

В гръцката традиция агиографията на Атанасий Александрийски започва с *Похвалното слово* на Григорий Назиански, съставено наскоро след смъртта на Атанасий, BHG 186, и *Похвално слово* на Андрей Критски от VIII в., BHG, N 186a. Съществува и дометафрастово гръцко *Житие на Атанасий*, BHG 185, почерпано от *Църковната история* на Сократ и продължителя му Геласий Кесарийски, текстът е познат по гръцки преписи от XI в. Вероятно извадки от това *Житие* включва патриарх Фотий в своята *Библиотека,* BHG 184. *Пространно житие на Атанасий* е поместено в Менология на Симеон Метафраст, BHG 183, съкратен вариант 183a.

В месецословите на Православната църква се отбелязва обща памет на Атанасий и Кирил Александрийски на 18 февруари, това е обща дата за честването на Александрийските патриарси, например Александър Александрийски. Тази дата е отбелязана като памет на Атанасий и Кирил Александрийски в календара на Остромировото евангелие (**сѣ҃моу҃ аѳанасию. и кѵрилоу҃. и алеѯа҆ндроу҃**), има я в българския Драганов миней от XIII в. (**аѳанасїа и кїрила алеѯандрьска**), запазена е и в палестинско-грузинския типикон (G a r i t t e 1958: 45). На 18 февруари има *Канон за Атанасий* в служебен миней от XI в., РГАДА Тип. 99, но в Путятинския миней РНБ. Соф. 202, под 2 май е редкият канон от Георги Никомидийски. В календара на Остромировото евангелие паметта е спомената и под 2 май; календарът на Остромировото евангелие е клонка от историята на славянския Апостол и отразява многообразието на ранния старобългарски светителски репертоар (Й о в ч е в а 2014: 235). Паралелите на календарните бележки в Реймското, Остромировото и Архангелското евангелие с Устава на Великата църква свидетелстват за разни етапи от оформянето на старобългарския християнски календар. Свидетелство, че Уставът на Великата църква е преписан от Новгородския архиепископ Климент (1266–1299), представя ръкопис ГИМ, собр. Хлуд. 16-д.

В гръцките стишни синаксари от константинополски произход е отбелязано и пренасянето на мощите на св. Атанасий в Константинопол под 2 май, най-рано в календара на Христофор Митиленски от XI в.

В Синаксара на Константинополската църква и в такъв ранен славянски пролог като Софийския от XII–XIII в. под 18 януари стои преведена от гръцки памет: **памѧ҆т҃ стꙋю оцю нашею аѳанасиа и кюрила** (С л а в я н о - р у с с к и й п р о л о г 2010: 636–638). В Миней със стишен пролог за януари, XIV–XV в., Сигн. Пог. 520, на тази дата паметта на двамата светци е отбелязана с общ стих и два пролога (И в а н о в а 1981a: 107). В Богослу-

жебен сборник, XIV–XV в., от ръкопис Vat. Slav. 26 службата за Атанасий и Кирил Александрийски на 18 януари следва службата за Антоний Велики на 17 януари (вж. Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 101). Атанасиевото *Житие на Антоний* е преведено от българския презвитер Йоан още в X в.

В Успенския сборник и в **книга глаголемая Ѳѡнасиа Александрьского на Ѳрианы** от Пог. 968 е включено *Житие на Атанасий Александрийски* с начало: **Роуфинъ же, иже цр҃квьное писаніе писавъ, пѡдобно что прьвы҃ времене҃. второ҃ играющи҃ вписа҄, рекше Ст҃го Ѳанасіа велика҃, и истиннѣ забралника и проповѣдника великааго, алеѯа҆ндрі҃искаго града. прьвостолника бывша, и всь миръ трезвѣні҃е оупа҄ша, дѣтьска повѣдоуа ѿнюдоу҃ емоу и впрѣ҄сѣдании напрѣ҄, и шествие҃ и проповѣданіемъ бж҃твены҃, старѣишиньство пришврѣте. мнить же сѧ мнѣ, не быти безъ ислѣдованіа за искѹсное избранїе моужа въспиатъ.** Същото *Житие* е включено във Волоколамски Чети-миней от края на XV в., РГБ. Вол. 597.

Това *Житие* е напълно различно от *Житието на Атанасий*, регистрирано от Иванова в *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. Иванова отбелязва анонимно *Житие на Атанасий Александрийски* от Метафрастовия миней, BHG 183, запазено в атонски и руски преписи с начало **Инїи оубѡ блажены҃ мѫжъ въспоминанїа. къ добродѣтѣлномоу оуказанїоу и рѣвенїю да сказѹат҃. и слоуховѡ҃, бг҃олюбивы҃ сїа да прѣдаматъ;** Иванова регистрира преписи от Атон, Румъния и Русия (Иванова 2008: 444–445). *Житието* от Менология на Симеон Метафраст е преведено в Търново в края на XIV в. и в състава на Студийския хомилиар е познато в руски сборници от XV в., в някои Чети-минеи се дава под 18 януари.

Един гръцки текст на *Атанасиевото житие* е приписано на Метафраст в PG 25. Една гръцка компилация на Симеон Метафраст от X в. е отбелязана от Halkin, Vita I, BHG 185.

Гръцко житие на Атанасий от анонимен автор регистрира патриарх Фотий в своята *Библиотека* под номер 258, BHG 184; Фотий ексцерпира и един загубен днес документ (συγγραφή), срв. и Hägg 1999: 43–58. Гемайнхарт отбелязва покрай досието на Фотий още две жития: Vita I, BHG 185 и Vita III, BHG 183. Само Vita I предлага сведения за детството на Атанасий, които се съдържат и в текста на Пог. 968. И двете жития съдържат фрагмент, който е налице в Пог. 968, че Атанасий се укрива при една девица по време на преследването му през 356–362 г., а Vita III съдържа епизод, общ с Пог. 968, за обяснението на Атанасий пред привържениците му защо не им е съобщил мястото на скривалището си. В славянската версия липсва обаче сведението, че по време на император Валент Атанасий се крие в гробница. Този пасаж е налице в славянския превод на *Хрониката* на Амартол.

Според Гемайнхарт докато Vita I, BHG 185, е преписана около X в., другите гръцки жития са съставени през V–IX век. (Gemeinhardt 2011: 418–420). Остава неиздадено едно предметафрастово *Житие*, което съдържа фрагмент от изгубената *Църковна история* на Геласий Кесарийски

(W i n k e l m a n n 1989: 455–465). *Житието* в Пог. 968 започва с отпратка към продължителя на *Хрониката* на Геласий – Руфин Аквилейски.

Според Творогов *Житието на Атанасий* в Успенския сборник с начална директна посочка към Руфин е контаминация от *Църковната история* на Руфин в първата част и *Хрониката* на Георги Амартол във втората част (Т в о р о г о в 1990: 204). Възможно е тази контаминация да е била съставена преди превода на цялата *Хроника* на Георги Амартол, която в познатата славянска версия под името *Временник* е била допълнена със сведения от Симеон Логотет за периода 842–948 г. и император Никифор II Фока (963–969). От Руфин епизодът за детството на Атанасий попада през VI в. у Йоан Мосх в Синайския патерик (известен също като *Луг духовный*, *Цветник*, *Лимонар*), това е слово 278, и от Патерика – в *Пространното житие на Атанасий* (Щ е г о л е в а 2002: 12–25). Сравнението между славянския превод на Амартол, гръцкия източник на превода и втората част от *Житието на Атанасий* (след думите **пьрвыи же съборъ бысть въ Никеи**) доказва творческо използване на гръцкия текст (Н и к о л е н к о в а 2006). Според Николенкова славянският съставител при превода използва думи, които отговарят на съответната историческа действителност, например ὀρθοδόξως е предадено с **преславьнъ** вместо късното **православьнъ**, защото до VI в. терминът означава ‘граматически правилен’, а значението ‘православен’ от времето на конфликта между Константинопол и Рим не може да се свърже с Никейския събор. Като се има предвид и коригирането на гръцкия текст на *Словата* от славянския преводач според фактологията на някои исторически събития (П е н к о в а 2016: 96), в съставителя на *Житието* можем да видим високообразована личност. Николенкова обръща внимание на думата **оземствие** в *Житието на Атансий* от Успенския сборник, повтаряща се и в *Службата за Атанасий* в Путятинския миней. Думата е запазена и в *Хрониката* на Амартол.

Още Ваян в изданието на *Първо слово* отбелязва, че правописът на *Житието* в Пог. 968 е средновековен руски и се отличава от южнославянския правопис на *Словата* (V a i l l a n t 1954: 12–13). В *Словата* приписката за превода им от Константин Преславски е поместена след *Житието на Атанасий*, но пред *Първо слово*. В текста на Пог. 968 и в Успенския МЧМ има забележими лексикални разлики, което свидетелства за рецензиране, напр. в Пог. 968 Атанасий е наречен **забральник** ‘защитник’ и **пьвостолникъ**, в Успенския стои **избранникъ, пръвостолникъ.**

Към историята на *Житието* в Успенския сборник и Пог. 968 е важно да се добави, че Скитският патерик е споменат като Лимонар в *Библиотеката* на патриарх Фотий и е преведен от учениците на Кирил и Методий, най-ранен препис е запазен в ръкопис от XI–XII в., ГИМ, Син. 551. Дякон Герасим, брат на Митя Поповка, преписвача на Пог. 968, оставя приписка в преписа на Скитския патерик в Новгород от 1487 г. Около 1520 г. по нареждане на архиепископ Макарий е извършена нова редакция от Досифей. Името Досифей в списъка на новгородските книжовници срещаме като преписвач на старозаветната книга *Битие* и на *Беседата* на

Презвитер Козма, същият Досифей съставя Волоколамския патерик (за преписите от Досифеевската редакция на Синайския патерик вж. С м и р н о в 1917: 147–152).

По мнението на Темчин протографът на Успенския сборник е създаден в източнобългарска среда едновременно с мартенския миней, запазен в Супрасълския сборник, това са Чети-минеи, паралели на Триода (Т е м ч и н 2004: 63–64).

Житието, познато от Пог. 968, не е включено в Макариевия Чети-миней под 2 май, където има друго житие и освен датата на смъртта на Атанасий и на княз Борис I, е отбелязана паметта на първите руски велкомъченици Борис и Глеб, потомци на цар Петър. От направения преглед на сведенията за *Житието* в Успенския сборник и в Пог. 968 се налага изводът, че става дума за славянска компилация с преславски произход, когато са съставени Преславските минейни сборници от средата на X в.

Към ранните старобългарски минейни преводи отнасям *Канона за Атанасий* от Теофан на осми глас и общ *Канон за Атанасий и Кирил Александрийски* на трети глас. Общият канон е най-архаичен и е включен в службата за 18 януари. В Путятиния миней има и стихири за Атанасий на пети глас. В *Канона* на Теофан Атанасий е наречен „единайсети апостол“, в четвърта песен, отнасяща се до ролята на Атанасий за изкореняването на арианската ерес, старобългарският текст гласи: **Въроученъ бывь цр҃ковнымъ строенїемь. ѿ промышленїа бж҃твнаго аѳанасїе. еретикомъ дшевредна̀а въса єзыка болїа . такоже нєкаа сѣкира посѣкль єси. искоренае такоже трьнїе. и сѣме словесное напаае моудре въздѣлаль єси :~ Твоимь єзыкомъ согнѝнымъ съжеже се. арїево родьное раздѣленїе. и съліанїе савелїево. таже ѿ безмѣрїа злаа. и къ нечьстїю єдиночьстнаа. и въсе съ ними хоулнїе раздѣлаающее, ѳ аѳанасїе :~.** (*Канонът* е цитиран по Служебен миней 389 от Църковно-исторически и архивен институт, с. 255.) Споменато е Ариевото разделение по вид (тук **родъ**) на Отца и Сина и ереста на савелианството от началото на III в. Прави впечатление, че в старобългарските паметници имаме отправка към ереси, предхождащи Никейския събор.

Книга **Аѳанась** по преписа в Пог. 968 съдържа пет *Слова*, същият брой *Слова* от Атанасий, какъвто споменава и Фотий в Myriobiblon. В началото на ръкописа и пред *Словата против арианите*, снабдени най-отпред с колофона на преписвача Тудор Доксов, е поместено *Житие на Атанасий*.

Анализът на *Житието на Атанасий* в Пог. 968 доуточнява времето за създаването на протографа на Пог. 968. Сравнението със запазените по ръкописите жития на Атанасий доказва, че *Житието* в Пог. 968 е различно от избраното счетено за по-архаично *Житие* от митрополит Макарий за Чети-минеите. Текстът в Пог. 968 има паралел в Успенския препис (ГИМ, Син. 1063/4) и по език *Житието* е близко до *Канона за Атанасий* под 2 май в Путятиния миней (РНБ, Соф. 202). Предполагам, че първоначално по времето на Константин Преславски е съществувала архаична *Служба за Атанасий*, в която е бил възприет литургичният порядък на итало-гръцките служби. Тази служба вероятно е включвала превод на анонимното *Житие*

на Атанасий и *Канона* на Теофан, така както са запазени по ръкописите в януарските служби и познати и от Макариевите Чети-минеи. След смъртта на княз Борис на 2 май *Службата* за Атанасий вероятно се е отбелязвала и на 2 май.

Не е известно кога и от кого в средата на X в. е предпочетено и редактирано *Житие на Атанасий*, опряно върху *Църковната история* на Руфин. В славянски превод сегменти от Руфин са запазени в Синайския патерик и в *Хрониката* на Георги Амартол. Двата паметника са преведени на старобългарски най-късно в X век. Сегментите в двата паметника се съдържат в Атанасиевото житие, преписано в Пог. 968 и в Успенския сборник, но няма причина да предполагаме, че *Житието* в Пог. 968 и в Успенския сборник е по-късна компилация, защото езикът на житието е единен с езика на преведените Слова против арианите. Предполагам, че в късния Преслав, когато съставят минеи за всеки ден от типа на мартенския миней, представен в Супрасълския сборник, за майския миней са включили *Житието*, запазено в Пог. 968, а за *Службата* са започнали да използват канон с Константинополски произход, именно *Канона* на Григорий Никомедийски, познат от Путятиния миней. Предположението, че протографът на Пог. 968 е съставен в Преслав в средата на IX в., подкрепя хипотезата за редактиране или сверка на текста на *Второто слово* с „изправен“ гръцки, изказана при изданието на *Словата*.

Както показва изследването на Щеголева, първата част от *Житието на Атанасий*, разказваща за детството му, е позната от Успенския сборник, датиран към XII в., повествованието намира паралел в Синайския патерик като слово 278; Патерикът вероятно е преписан от южнославянски протограф (Щеголева 2002: 13–15). Щеголева установява, че гръцкият текст на първата част от *Житието* е запазена в *Луг духовный* на Йоан Мосх, почерпана на свой ред от *Църковната история* на Руфин Аквилейски, кн. 1, гл. 14. Славянският текст се отличава от гръцкия и показва отделни по-близки паралели до латинския превод на Мосх, извършен през XIII в. от монаха Амброзий (латинският текст е отпечатан в PL 21: 486–488). Втората част на *Житието* за преследването на Атанасий има паралел в славянския превод на *Хрониката* на Георги Амартол, позната в славянски превод като *Временник Георгия монаха* (Щеголева 2002: 19–23). Тази част започва с разказа за Никейския събор, познат и от славянския превод на *Житието на Константин Велики*. Щеголева заключава, че от двата фрагмента е съставено на руска почва *Житието на Атанасий* под формата на текста, познат от Успенския сборник.

Щеголева не познава *Житието* от Пог. 968, което се различава правописно и с отделни разночетения от текста в Патерика и Успенския сборник. Установяването на относителната хронология на трите най-архаични познати текста трябва да стане предмет на бъдещи изследвания.

Засега можем да допуснем, че едно гръцко *Житие на Атанасий* е съставено преди Йоан Мосх да заимства през VI в. фрагмента с източник Руфин. От готово житие са включени сегменти в *Хрониката* на Георги

Амартол през IX в. В публикациите на български учени през последните десетилетия е защитено схващането, че хрониките на Малала, Синкел и Георги Амартол, както и Синайският патерик (със заемката от Йоан Мосх) са били преведени на старобългарски през X в. (обзор и литература у И с т о р и я 2008: 197–193, 207). Езиковото единство между *Житието на Атанасий* и текста на *Трите слова против арианите* е резултат от една обща редакция, извършена след превода на *Хрониката* на Амартол, където термините **сѫштьство** и **естьство** предават съответно οὐσία – φύσις. В Киев при Ярослав Мъдри вероятно е преписана, а не преведена *Хрониката* на Амартол. Издателят на гръцкия текст Де Боор установява, че в *Хрониката* на Амартол има извадки и от три други съчинения на Атанасий, чийто славянски превод откриваме и познаваме днес именно от превода на Амарол (за гръцките сегменти срв. D e B o o r 1904: 491–495 – *Oratio de incarnatione Verbi*, 510 – *Epistola ad Serapionem de morti Arii*, 675 – *De passione et cruce domini, Vita Antonii*). Един фрагмент в изданието на славянския превод на *Хрониката* (И с т р и н 1920: 350–351) – за правото на заплашваните със смърт да се укриват от преследващите ги, е зает от Атанасиевата *Защита за бягството му* през периода 356–362 г. (*Apologia de fuga sua*). Споменатите *Epistola ad Serapionem de morti Arii* и *Oratio de incarnatione Verbi* също се датират към тези години от живота на Атанасий.

Хипотези за предисторията на преписите от XV век на *Словата против арианите*

Произходът на руските ръкописи с текста на *Словата*, датирани през XV–XVI в., е предмет на редица хипотези. Не знаем кога и как достига старобългарският превод до Новгород, през X или XIV в., дали като глаголически манускрипт, или в една транслитерирана кирилска версия. В колофона на Пог. 968 са отбелязани: датата на покръстването на българите по прабългарския календар (**въ лѣто ѕтхъ вехти**, т.е. 866 г.), датата на смъртта на княз Борис 2 май в същата година, когато Константин Преславски превежда *Словата* (**ѕ҃. ѵ҃. .д҃. инд҃. і҃.**, т.е. 906 г.), и годината на преписа от Тудор Доксов (**въ лѣто ѕ҃. ѵ҃. .е҃. инд҃. а҃і**). В приписка към Пог. 968 е спомената и годината на преписването в Новгород от Митя Поповка (**ѕ҃.ц҃.ч҃.з҃**, т.е. 6997 = 1489 г.) при Новгородския епископ Генадий. Не са запазени преки данни за битуването на текста на *Словата* между тези две дати, косвени податки могат да бъдат изведени от езика на преписите и съдбата на други преславски ръкописи с антиеретическа тематика, преписани в Русия.

Не знаем дали първоначалният превод на *Словата* е пренесен през Херсон във връзка с покръстването на новгородци от княз Владимир „Ясно слънце“ и пристигналия с него Новгородски епископ Йоаким (989–1030). По данни от *Църковния устав* на Владимир, познат по препис от XII в., първият Киевски митрополит Михаил (988–991) е изпратен от Константинополския патриарх Николай II в Корсун (Херсон) да покръсти Владимир и оттам отива в Новгород да покръсти новгородци. Митрополит Михаил вероятно е родом от България, по-малко вероятно от Сирия. В *Повесть временных лет* под 988 г. е споменато кръщението на Владимир и предоставеното му изповедно наставление. Не знаем дали това е *Символът на вярата,* приписан на Атанасий Александрийски, или славянският превод на *Написание за правата вяра* от Михаил Синкел (†835), или текстът, познат като **Написание ѡ правѣи вѣрѣ, извѣщеное кѡстантиномъ блаженымь философомъ** от Иван-Александровия сборник от 1346 г. (срв. В е р е щ а г и н 2014: 14–41). *Символът на вярата*, приписан на Атанасий, с инципит **иже колижьдо хощеть спасень быти** е запазен в хърватски глаголически бревиарий под наслов *Химн на Св. Троица* (**Ѻ҃тїе троици п҃см**, Vat. Slav. 19, вж. Д ж у р о в а, С т а н ч е в, Я п у н д ж и ч 1985: 90).

В *Повесть временных лет* под 1037 г. е отбелязано дейното участие на много преписвачи и преводачи в обкръжението на Ярослав Мъдри, сина на Владимир: **собра письцѣ многы и прекладаше ѿ грекъ на словеньское письмо и**

списаша книгы многы (Полное собрание русских летописей 1926: 151–152). *Църковният устав* на Ярослав Мъдри е запазен в Архиерейския служебник на Киевския митрополит по ръкопис от XVI в. във Ватиканската библиотека (Borg illir. 15, вж. Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 172).

От историческите събития, свързвани от изследователите с пренасяне на Преславската библиотека в Русия, се споменават пленяването на Преслав от киевския княз Святослав през 971 г. и женитбата на княз Владимир с българската принцеса Елена (Добрев 2007: 450–466). Синовете на Елена Борис и Глеб са канонизирани в Русия в 1071 г. и почитанието им е записано в кондакара на Студийския манастир, съставен в края на XI в. Празнуването им е на същата дата, 2 май, като празнуването на Атанасий Александрийски и княз Борис Покръстител.

Друга хипотеза свързва пренасянето на книгите от Преслав до Константинопол при пленяването на царското семейство от армията на Йоан Цимиски през 971 г. и отвеждането му в Константинопол. Сверката на *Словата* с гръцки и/или преписването им в Евергетидския манастир в Константинопол са напълно възможни, за такова предположение имаме и езикови податки. Хипотезата за пренасянето на *Словата* и иконата „Благовещение на Устюжката Св. Богородица“ от Константинопол през Херсон бе изказана в изданието на *Второ слово* (Пенкова 2015: 15–17). Едно опосредствано свидетелство за наличието на Атанасиевите *Слова* в Новгород преди 1030 г. е свързано с Юриевския манастир, основан през 1030 г., и с намерената там „догматична“ икона „Благовещение“ с изображение на предвечния Логос. Произходът на композицията на иконата е свързан с църквата „Халкопратерна“ и Евергетидския манастир, а от Евергетидския манастир произхождат и два гръцки преписа на *Словата* на Атанасий, с които само славянският превод има две общи разночетения (Patmatius 4, Patmatius 3, Пенкова 2015: 15–17). Има данни за активна книжовна дейност в Евергетидския манастир през 60-те години на XI в., по същото време бива преведен в Киев *Студийско-Алексеевският устав* (Пентковски 2003: вып. 38, 321–355). Според Пентковски във връзка с превода на този устав в Русия постъпва и нов корпус богослужебни книги, резултат от дейността на Охридския архиепископ Йоан Дебърски (1018–1037) с цел унифициране на славянското и гръцкото богослужение. Характерно за езика на този корпус е засиленото използване на преславска лексика и буквално приближаване на славянския до гръцките граматически структури (за предшестващите корпуси от богослужебни книги, съставени в България, вж. Пентковски 2016: 54–120). Връзката на Новгород с Евергетидския манастир е документирана от Новгородския архиепископ Антоний в неговите „Записки за светите места в Константинопол“ след тригодишното му пребиваване във Византия (срв. Книга Паломник 1899). Запазен е и запис за Новгородския епископ Василий, който през 1345 г. е прерисувал иконата „Благовещение“ вместо иконата, донесена от **корсун** (Макарий архим. 1860: 20, 116).

Тук съвсем накратко споменавам вече публикуваните (Пенкова 2015: 14–16) основания за догматичната връзка между *Словата* на Атанасий Александрийски и иконата „Устюжко Благовещение“ с композиция от

Евергетида: символиката на иконата и оставеният от иконописеца надпис подчертават основните догми в *Словата* на Атанасий: единството на старозаветния Бог (**вѣтъхи деньми**) и новозаветния Бог Исус, както и божествения произход на Словото Христос. Нестандартната икона от XI в. показва също, че Св. Дух не произхожда и от Сина, липсва гълъбът в лъча, изхождащ от Исус (разривът между Източната и Западната църква по въпроса за filioque става официален през 1054 г.). Във връзка с реставрацията на иконата през 1928 г. възниква въпросът за произхода ѝ и през 1933 г. Айналов я свързва с новгородския Юриевски манастир (A j n a l o v 1933: 66–67). Предполагам, че произходът на иконата би трябвало да се свърже с бележката на митрополит Макарий (1526–1542), че иконата е доставена в Новгород при основаването на Юриевския манастир през 1030 г. от княз Ярослав Мъдри. Монашеският скрипториум в Евергетида би могъл да бъде източникът на преписа на *Словата* и на оригинала на иконата. По традиция мисионерите носят икона и библейски текст, както е споменато и в *Житието на Панкратий* от VIII в. Книгата **аѳанасъ,** пренесена през Херсон, е съдържала не само защита на христоложката догма от Никея, но и предписанията за празнуването на Великден. Митрополит Макарий предприема освежаване на цветовете на иконата през 1528 г. и включва *Словата* на св. Атанасий в своите Чети-минеи под 2 май заедно с *Житието на св. Атанасий Велики*.

В противоречие с утвърденото мнение за скрипторий в Юриевския манастир Бобров счита, че монасите значително по-късно, когато става смяна на килийния начин на живот с общежителен, били събрали библиотека от преписвани вън от манастира книги. Бобров признава наличието на група книгописци за изпълнение на княжески поръчки при Новгородската църква на св. Лазар (B o b r o v 2001: 28–50). Според автора църквата „Благовещение на Городище“ е основана през 1103 г. при Мстислав, по чиято заповед е преписано *Мстиславовото евангелие*.

Друга възможност за пренасяне на преславски книги някои изследователи свързват със сведението от Новгородската Якимовска летопис, позната по препис от XVII в., за сина на цар Петър Симеон-Роман, който изпраща на княз Владимир **иереи учены и книги довольны** (A н г е л о в 1958: 137; Б е г у н о в 1973: 26). За Киевския митрополит Михаил (988–991) приемат, че е с охридски произход и снабдява Киев с богослужебни книги от Охридско, например със служебни минеи и *Църковното сказание* на Константин Преславски. От състава на ръкописа, включващ *Църковното сказание* (**Сказаныѥ црьковъноѥ**), Синодален № 262 от края на XI в., личи, че до Русия стига цял корпус от творения, свързани с името на презвитер Константин Преславски като преводач и съставител: *Проглас към евангелието* (**прологъ о х҃ѣ оумѣрѣнъ сказаниа с҃тго евангелиа. сътворенъ костантинъмь имъ же и прѣложениѥ бысть**), оригиналната *Азбучна молитва*, проповедническият сборник *Учително евангелие* с авторски вставки на Константин (**Сказаниѥ с҃таго евангелиа ѡ иоана**) и *Историкии* (T и х о в а 2012: XI–XVI). В руските минеи и триоди навлиза оригиналната преславска химнография, съхранила в акростих името на Константин Преславски (П о п о в 1985: 35–37; Й о в ч е в а 2008: 121–126).

В научната литература след 60-те години на миналия век са изказани предположения за движение на ръкописи по времето на цар Самуил (997–1014) от Западна България до Новгород или от Охрид до Киев преди всичко заради широкото разпространение на творенията на Климент Охридски в руски преписи (коментари с библиография у Йовчева, Славова, Милтенова 2008: 306–312). Като западнобългарски диалектни форми са споменати от някои учени в руските преписи думи от типа **кротъкои, вѣрующюмоу**. Форми от този тип обаче не се срещат в Пог. 968.

Ново тълкуване в руска и македонска научна среда напоследък получава приписката към Пог. 968 за поръката на цар Симеон към епископ Константин да преведе *Словата против арианите*. В ред публикации Пентковски (Пенткоўскій 2016: 54–120) свързва произхода на богослужебните книги, пренесени в Киев и Новгород, с Охридското книжовно средище. Авторът приема, че епископ Константин, наречен от автора Славянски, е работил в Западните краища на България, докато в Преслав и по времето на цар Симеон се е служило на гръцки. Ще уточня, че в Плиска след покръстването богослужението е на гръцки, а служителите са подчинени на Константинополската патриаршия. На Събора през 870 г. въпросът е под чия юрисдикция – на Рим или Константинопол, ще бъде Българската църква. Отказът на папа Николай и на папа Адриан да назначат латински епископ за глава на Българската църква е мотивиран с устава, който забранява да бъдат премествани епископи от диоцеза си. Избирането на Симеон за владетел през 893 г. и решението за преместването на столицата от Плиска в Преслав са продиктувани от желание за замяна на гръцкия език със старобългарски и на гръцкото духовенство със славянско. Допускам, че нов български диоцез, управляван от Йоан Екзарх, е учреден след 893 г. по времето на папа Формоз (891–896), който познава княз Борис от мисията си в България през 866 г. Преместайки централната власт в Преслав, Симеон се е възползвал от правило 20 на Халкидонския събор от 451 г. да остави гръцкоезичните духовници в Плиска: „На клирици, определени към известна църква, е забранено, както вече постановихме, да преминават към църква в друг град; те трябва да се задоволяват с тази (църква), в която първоначално са удостоени със служение; изключение се прави само за ония, които са изгубили отечеството си и по необходимост са преминали в друга църква“ (преводът е от официалния сайт на Българската патриаршия – www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=universe_sum.xml). Кирило-Методиевите ученици, приети в Плиска, са загубили диоцеза си след смъртта на Методий и могат да последват владетеля Симеон в Преслав, както и да служат на старобългарски.

В Преслав според Пентковски превеждали предимно неканонически текстове, богослужението официално било на гръцки, едва след 934–944 г. с въвеждането на патриаршеската титла за български духовник възникнали условия за пълна славянизация на Българската църква, но реформите на цар Петър не били осъществени. Отсъствието на канонични условия за литургия на славянски в Източна България било в противоречие със статуса на епархията на Климент, която първоначално е етническа, без строги географски граници.

Ще възразя, че християнската църква по принцип не е етническа. Преди издигането на архиепископа от Плиска със същия църковен ранг работи Йоан Екзарх в обкръжението на Симеон. Не е известен друг екзарх от Преслав. Според Пентковски по времето на цар Петър, свързан с Константинопол заради женитбата си с византийска принцеса, за български патриарх е бил въздигнат българският архиепископ със седалище в Плиска, известен и от византийски документи.

Културната политика на цар Симеон предполага обмен и взаимодействие между Преслав и Охрид. Постният триод на епископ Константин и Октоихът на епископ Климент са заменени с гръцки преводи по времето на цар Петър. Показателно за дейността на Климент в Охридския диоцез е твърдението на Теофилакт Охридски, гръцкия житиеписец на Климент: Теофилакт изцяло игнорира ролята и даже присъствието на византийско духовенство в България след 870 г. (И л и е в 2003: 386). Кадрите за славянско богослужение към 893 г. вече са налице: според Теофилакт в периода 886–893 г. Климент Охридски е обучил 3500 ученици (за Климент Охридски, назаначен от Симеон за „първи епископ на българското племе/език“ и за Охридската епархия вж. O b o l e n s k y 1988: 19–24). Но докато за диоцеза, създаден като Първа Юстиниана и наследен от Климент, има достатъчно исторически материали, то за съжаление, едва в последната четвърт на XX в. се появяват съвременни археографски публикации за източнобългарския скрипторий в Равна, за манастирите в Плиска (Дворцовия, при Кръглата църква, в Патлейна и Тузлалъка), за манастирите при Черноглавци, Сини вир, Караачтеке, многобройните манастири в Източна Добруджа и Мурфатлар от IX–X в. (П о п к о н с т а н т и н о в 2003: 383–398).

Пентковски реконструира канонични рамки за славянско богослужение, минало по негово мнение през три етапа: Моравски – до 855 г., Български – до падането на Преслав 971 г. (с двуетапното формиране на църковната организация), Самуилов – до края на Първото българско царство през 1014 г. С участието на Наум, Константин и Климент Охридски се създава глаголически *Корпус на богослужебните книги* в периода 893–916 г., наречен от руския учен *Корпус на Климент*. Създаването на корпуса според руския учен е без връзка с литературен кръг или школа, които нямат организационно-правни характеристики. Този корпус включва литургичните преводни книги, сборници от различни жанрове и оригиналното химнографско творчество на Климент и Константин в Триода, Октоиха, Евхология и Минеите. Към този корпус е добавена част от пословно преведени химнографски текстове, като в първоначалните преводи славянският и гръцкият съвпадат по мелодия, но славянският изосилабичен текст се отклонява от гръцкия, а на следващ етап, в средата на X в., славянският има еднакъв набор като гръцките текстове, но е с различна мелодия. Славянската мелодия подчертава разделението на славянското и гръцкото богослужение.

Езиковите данни за ранна преславска редакция на Евангелието, Апостола и Псалтира са запазени по паметниците от X в. насам, групирането на ръкописите по редакции има повече от стогодишна история (за Преслав-

ската редакция на Евангелието, Апостола и Псалтира вж. С л а в о в а 1989: 15–129; К а р а ч о р о в а 1989: 130–245; П е н е в 1989: 246–317).

Както е известно, названията „Преславско“ и „Охридско“ за двете главни български книжовни средища от IX–X в. въвежда в обращение в началото на миналия век Туницкий (Т у н и ц к и й 1913: 256–258); през 1918 г. Туницкий издава *Пространното житие на Климент Охридски,* прието за надежден извор за идентифициране на съчиненията на Климент и за неговата дейност в книжовните средища Девол и Охрид. В диоцеза на Климент Охридски Атанасий Александрийски вероятно е бил познат авторитет, защото на него са приписани преведените тълкувания върху Псалтира, запазени в Евгениевския псалтир от XI в. (РНБ Пог. 9). Таченият в Охридския регион Ахил Лариски е участник в Събора в Никея и активен борец срещу арианството. Няма фактологична опора твърдението, че преславизмите в руските преписи на литургични книги от XI–XII в. могат да се обяснят с използването на кирилицата в царството на Самуил или късна транслитерация на глаголическия корпус от богослужебни книги в Охридско-Преспанския регион, откъдето скоро след 988 г. преводите са пренесени в Русия (П е н т к о в с к и й 2014: 57–59). Библиотеката на Йосифо-Волоколамския манастир свидетелства, че по времето, когато са преписвани *Словата против арианите* – 1489 г., в манастира са разполагали освен с две различни версии на *Словата*, още и с копие на Супрасълския сборник, съставен през 953 г. в Преслав. Пренасянето на мартенския миней, какъвто е Супрасълският сборник, и на житията от майския миней (*Житие на Атанасий Александрийски*, *Житие на Константин Велики*) вероятно е станало след заграбването на Преславската библиотека.

В славистиката до 60-те години на миналия век и в българската научна литература и до днес е утвърдена тезата, че епископ Константин, наречен в приписката от Пог. 968 „ученик Методиев“, работи в обкръжението на цар Симеон заедно с Наум, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Презвитер Козма, презвитер Григорий, Тудор Доксов; че Кирило-Методиевите ученици работят отначало в Плиска, а след църковния събор през 893 г. – в Преслав (С л а в о в а 2009: 79, 81–82). Около 893 г. презвитер Конатантин по подкана от събрата си Наум съставя **сѫказаньıѥ ѥвангєлиꙗ** (*Учително евангелие*) с оригинален *Пролог към Евангелието* (*Азбучна молитва*), **сказаньıѥ цр҃ковьноѥ** и **Историкии**. Тези творения са известни по ръкопис ГИМ Син 262, с портрет на княз Борис на титулната страница. Пак по настояване на Наум биват преведени от презвитер Йоан (по-късно Екзарх) избрани глави от *Извор на знанието* от Йоан Дамаскин.

Едва след 80-те години на миналия век бе открит внушителният химнографски принос на Константин Преславски в богослужебните книги: в Триода (цикъл от 35 канона с акростих), Октоиха (осмогласни цикли за Св. Троица), Минея (цикъл от 24 предпразнични стихири с акростих, *Служба за св. Методий* с акростих, *Канон трипеснец за предпразненство на Успение Богородично* с акростих, *Канон за Рождество Христово* с акростих, *Канон за арх. Михаил* с акростих), Евхология (стихири в погребалния чин с азбучен

акростих и канон в погребалната служба с акростих). Източнобългарските езикови следи в оригиналното творчество на Константин не дават основание да променим утвърдилото се прозвище Преславски. В превода на *Учително евангелие* и *Словата против арианите* най-голям статистически дял имат думите от идиолекта на Константин Преславски. Източнобългарските граматически особености на *Учително евангелие* са описани от Славова (С л а в о в а 2017: 3–21). За цялостния текст на *Словата против арианите* тук е предприето статистическо изследване на лексиката, което показва общите черти между *Словата* и останалите старобългарски паметници (вж. статистическото изследване, подготвено от Т. Илиева и приложено в края на книгата).

Библейските цитати в *Словата против арианите* са преведени директно от гръцки и не са сверявани по преводите, познати от глаголическите Евангелие и Псалтир, но е налице единството със старобългарския канон – както кирило-методиевски глоси, така и преславизми (П е н к о в а 2016: 109–119). Отделни разночетения показват близост със Савината книга и Супрасълския сборник. Нямаме основания да свържем източнобългарските езикови особености на Савината книга и Енинския апостол с Доростолската епархия. Основателните предположения, че Константин е писал с глаголица, доказват само авторитета на Кирило-Методиевото дело в Преслав и желанието да се отграничи визуално новата книжнина от гръцкия. На въпроса доколко на Атон в Света гора е съществувал препис на превода на *Слова против арианите*, ще се спра отделно във връзка с анализа на едно от произведенията на Патриарх Евтимий – *Похвално слово за св. Константин и Елена*.

Доказан преславски произход имат протографите на следните руски преписи: *Остромирово евангелие*, 1054 г., *Учително евангелие* на Константин Преславски, Симеонов сборник (Изборник Святослава 1073 г.), Преславско евангелие, чиито миниатюри попадат в Молитвеника на Гертруда (Codex Gertrudianus) (Д о б р е в 2007: 34–71, 462–466), и Чудовски псалтир от XI в., намерен в новгородския Юриевски манастир и украсен с глаголически заставки, при това с тълкувания, приписани на Атанасий Александрийски. През 2000 г. бе открит глаголическият Новгородски псалтир, датиран около 1030 г., доказателство за глаголическа традиция. Според Зализняк съставител е монахът Исакий, който оставя в разчетените „скрити“ текстове списък на редица преводни еретически съчинения. За себе си Исакий съобщава, че през 999 г. е поп в Суздал, в църквата на Александър арменец (З а л и з н я к 2003: 190–212). По правопис текстът наподобява надписите на оловни амулети от X–XI в. на територията на Североизточна България (С о б о л е в 2003: 113–143).

Преди превода на Студийско-Алексеевския устав, още през първата четвърт на XI в., в Новгород разполагат вече с архаичен майски миней с преславски произход – Путятински миней, РНБ, Соф. 202. Славистите, започвайки от Ягич, го свързват с пренесените от Преслав книги. Текстът отговаря на български узус от X в.: четири знака за носовките, ѣ и ꙗ на етимологичните им места, неконтрахирали форми на имперфект, аорист вместо перфект, редовна употреба на анафоричните местоимения с притежателно значение (тип **многыи ми грѣхы, многомлъвьнѭѫ ми житискѭѫ боуроѭ**), архаични причастия (тип

ꙗвль, отъпоүштъше). Руски езикови черти проникват в отделни написания като послѣдьнꙗѧ вместо послѣдьнꙗꙗ, всеꙗ вместо всеѧ, аорист бѣахоү. Не са правени сравнения между Путятиния миней с другите два известни майски минея: Миней за май, РНБ, Соф. 205, от Хутинския манастир, датиран през 6971 г., т.е. 1463 г., и откъс от Служебен миней за май във Ватиканската библиотека, Ottob. gr. 424, л. 56. Този откъс е интерполиран в гръцки ръкопис от VII–IX в., съдържащ произведения на Григорий Богослов и Атанасий Александрийски (вж. Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 187–188).

Фокусът на изследване в тази книга е насочен към Константин Преславски, но известни елементи в богословския модел за периодизация на южнославянската литургия, предложен от Пентковски, имат връзка с превода на *Словата*. Периодизацията на Пентковски е аргументирана със структурата на литургичните текстове в съответствие с църковните типикони и няма нищо общо с лингвистични или литературни школи. В Моравия Кирил и Методий са следвали литургичния порядък, практикуван в итало-гръцката общност в Аквилея. Още през 80-те години на XX в. първа изнесох данни за наличието на итало-византийска комбинация от прокимен и стих в Погребалния чин от Синайския евхологий, тази комбинация бе открита само в служебници от манастирите, свързани с Кирило-Методиевската мисия: Венеция, Равена, Сант-Емерам в Регенсбург (Пенкова 1987: 265–271). Същата комбинация от прокимен и стих открих в Погребалния чин в Зайковския требник, но със запазен акростих в съхранения много по-обемен текст (Пенкова 1986: 35–43). В съгласие с лингвистичните изследвания на редица учени от последвалите години (Паренти, Велковска, Афанасиева) Пентковски възприема итало-гръцката традиция като определяща за структурата на паметниците, сътворени по време на Моравската мисия. Тази традиция бива следвана и в дейността на Методиевия ученик Климент в Охридската екзархия.

Мога да се съглася с наблюденията на Пентковски за два периода в южнославянската химнографска традиция, защото данните от *Четири слова против арианите* в Пог. 968 свидетелстват за гърцизация на едно от словата и рецензиране на целия превод на Константин Преславски в средата на X в. Тази рецензия съвпада по време с редакцията на Триодите от Гимовски тип (Пенкова 2016: 208). В Симеоновия сборник, преписан като Сборник Святослава 1073 г., е включен цитат от Максим изповедник срещу граматическата екзегеза, формулирана от Атанасий Александрийски и доведена до теоложки религиолект от Константин Преславски (Пенкова 2016: 85–96, 200–212). Езиковият анализ на *Четири слова против арианите* не подкрепя обаче западнобългарски езиков произход на граматиката и лексиката на текста. В езика на преписа Пог. 968 има два примера за източнобългарски преглас на ѣ, запазен и в съвременния български език. В публикациите на *Второ* и *Трето слово* бе разгледана граматичната екзегеза в езика на Константин Преславски и мястото на така наречените от Пентковски теологически гърцизми като омоүсии, ὁμοούσιος, и үпостась, ὑπόστασις (Пенкова 2016: 85–96, 200–212).

Старобългарските преводи в Новгородската библиотека

Историческите данни за Новгородската библиотека при митрополит Иларион Киевски (†1054/1055 г.) са оскъдни: в хрониката *Повесть временных лет* под 1051 г. е споменато утвърждаването на Иларион за всеруски митрополит, а под 1037 г. са споменати книжниците около Ярослав Мъдри, които по царска заповед превеждат книги, необходими за разпространението на християнството. Самият Иларион в съчинението си **Слово о законѣ и благодати,** глава 44, е заимствал идеи както от *Словата* на Атанасий Александрийски (за съотношението между Стария и Новия завет, за благодатта и обожението), така и от един недостигнал до нас превод на *Пространното житие на Константин Велики* (BHG 361x, И в а н о в а 1981б: 3–15; Р у с е в 1982: 14–29; H a n n i c k 2006: 364). От *Житието на Константин Велики* митрополит Иларион Киевски използва написаното за отношението между светската власт и църквата. Текстът на **Слово о законѣ и благодати** е съхранен в ръкопис ГИМ, Син. 591, от края на XV в., уникален поради запазените особености на езика от XI в.

Житието на Константин Велики и историята на Никейския събор като исторически документи оставят следи в *Житието на Атанасий*, поместено в *Успенския сборник* от XII в. Както се спомена втората половина на *Житието* след думите **пьрвыи же съборъ бысть въ Никеи**... повтаря текста от *Хрониката* на Георги Амартол, но разночетенията между *Житието* и *Хрониката* доказват творческо използване на гръцкия текст и редактиране на неточностите (Н и к о л е н к о в а 2006: 1–3).

Различни версии на *Житието на Константин Велики*, съдържащи сведения за дейността на Атанасий и за Никейския събор, са познати в южнославянската традиция от XIV в. в Германовия сборник и в творбата на Патриарх Евтимий *Похвала за светите Константин и Елена*. В *Устава* на княз Владимир, Светославовия внук („ясно слънце, който покръстил руската земя“), се съдържа един паралел между решението на император Константин – еталон за православните владетели (версия BHG 363), и решението на Владимир от XI в. да забрани на светските власти да накърняват правата на църквите. В *Устава* е включена *Синтагмата* на Псевдо-Атанасий Александрийски (ἐκ τοῦ συντάγματος τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου, нач. μὴ παράβαινε νηκτείαν Κυρίου, край τῶν δὲ συνάξεων μὴ ἀμέλει), покъсно поместена в *Пандектите* на Никон Черногорец, гл. 57. *Пандектите* имат два славянски превода през XIV в. Защитата на имуществото на църк-

вата срещу светските власти вълнува по-късно както Патриарх Евтимий през XIV в., така и Новгородския архимандрит Генадий, при когото през XV в. са преписани *Словата против арианите*. От кръга на архимандрит Генадий произхожда *Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные и неподвижные съборные церкви вступаются* (за преписите и публикациите вж. Л у р ь е 1961: 68–77).

Към преводите в обкръжението на цар Симеон, познати рано в Русия, спада вероятно и *Номоканонът* на патриарх Фотий, увърден през 920 г. като задължителен за православната църква и важащ и до днес. Съществува сведение от монаха Зиновий, ученик на Максим Грек, че е виждал препис на *Номоканона*, написан при княз Ярослав и епископ Йоаким, т.е. до 1030 г. Вероятно става дума за *Номоканона* на Фотий, защото, както е известно, Методий превежда *Номоканона* на Йоан Схоластик.

От оригиналните произведения на Атанасий Александрийски през XI в. в Русия е познато *Житието на Антоний* (по сведение от *Повесть временных лет*). Извадки от Атанасиевото *Послание към Амон* и състава на библейския канон, определен от Атанасий в 39-ото му *Послание* за датата на празнуване на Пасхата, са засвидетелствани в *Кормчаята*. Самите преписи на *Повесть временых лет* и на *Кормчаята,* от които са извадени сведенията, са известни от късни преписи от XIV–XV в. (срв. L y t v y n e n k o 2017: 9).

Изложеният по-горе кратък преглед на хипотезите за времето и пътищата на пренасянето на южнославянските ръкописи до Новгород потвърждава преобладващото мнение за ранното пренасяне на старобългарските преводи. Обаче за битуването на новгородски текст – архетип на *Словата против арианите*, или за глаголически преславски протограф нямаме преки писмени свидетелства преди преписа, извършен от Митя Поповка по времето на Новгородския архиепископ Генадий през 1489 г.

В Послание от февруари 1489 г. до бившия Ростовски и Ярославски архиепископ Йоасаф Новгородският архиепископ Генадий пита Йоасаф: „Да есть ли у вас в Кирилове, или Фарафонтове, или на Каменном книги: Селивестр, папа Римский, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козьмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Занеже те книги у еретиков все есть“ (К а з а к о в а, Л у р ь е 1955: 328). Този списък съдържа преди всичко преводи, съществуващи вече в Русия.

Както е известно, след 26 януари 1489 г. монахчето Герасим Поповка, наречено с умалителното „чернецишек“, изпраща от Новгород в Йосифо-Волоколамския манастир „книга *Селивестр*“, а в Кирило-Белозерския манастир – *Четири слова против арианите* (Х р у щ о в 1868: 263). В приписката от ръкописа на Кирило-Белозерския манастир (тук Пог. 968) се съобщава, че копието на ръкописа е изготвено по повеление на дякон Герасим Поповка от неговия брат Митя. Братята Герасим и Дмитрий Гера-

симов (Митя Поповка) са включени от Генадий в съставянето на първата руска Библия – Генадиевската, завършена през 1499 г. Същият Митя или Митица Малый, превежда предисловието към Псалтира. Под името „Митя преводача“ (Митя толмач) той е споменат през 1501 г. във връзка с превода на съчинението *Probatio adventus Christi* (*Доказателство за Христовото пришествие*) на Николай де Лира (Nicolai de Lyra, 1270–1349). Николай де Лира съставя на латински първия пълен коментар върху всички книги на Стария и Новия завет. Като преводач Митя е споменат и в описанието на библиотеката на Уваров (Л е о н и д а р х и м. 1894: 362) с текста на Николай де Лира *Pulcherrime quaestiones iudaicam perfidiam* (*Против коварството на юдеите*).

Дякон Герасим оставя приписка в преписа на Скитския патерик от 1487 г., изпратен на игумен Йосиф Волоцкий. Друга приписка от януари 1489 г. е запазена в ръкописа с авторство, приписано на Сливестър папа Римски, преписът е изпратен също на Йосиф Волоцкий. Това е ръкописът на *Диалозите на Псевдо-Кесарий*. Герасим превежда от латински на руски *Граматиката на Донат* и *Повестта за бялата калимавка* (*Повесть о белом клобуке*), а от немски – *Песен на песните* през 1489 г. (С о б о л е в с к и й 1903: 39–43, 254–259). Последната приписка от архидякон Герасим (вече в качеството му на игумен на Богоявленския манастир в Москва до смъртта му през 1503 г.) е оставена в препис на Дионисий Ареопагит.

От Йосифо-Волоколамския препис на *Атанасиевите слова*, завършен през октомври 1489 г. от преписвача Тимофей Вениаминов, води началото си друго разклонение на текста на *Словата* в сравнение с Пог. 968. Отклоненията между тези два преписа, подкрепени и от минимални разлики в гръцките разночетения, могат да се обяснят или с различни протографи – преписи от първоначалния превод, или със сверка на някой от протографите с гръцки ръкописи. За изясняване на този въпрос е изнесен списък на отклоненията между славянските преписи, които не са опрени на разночетения в гръцкия текст (вж. главата за разночетенията). Йосифо-Волоколамският препис на *Словата* обаче не оставя съмнение, че текстът е разклонение от един общ старобългарски превод, към който възхожда и текстът на Пог. 968. В приписка към Йосифо-Волоколамския препис, който в граматическо отношение вече е съществено отдалечен от нормите на старобългарския език в сравнение с Пог. 968, копистът споменава двукратно и един „стар Атанасий“, очевидно различен от преписа по новия, т.е. по неговия Йосифо-Волоколамски препис.

Според приписката на Тимофей Вениаминов от Йосифо-Волокаламския манастир през 1489 г. той е разполагал с два различни преписа на *Атанасиевите слова*: „стар“ Атанасий, и протографа на самия копист. В следващия – Успенски препис на *Словата*, разклонение от преписа на Тимофей Вениаминов, има подчертано южнославянско влияние за разлика от правописа на Пог. 968. Един „нов Атанасий“ в Йосифо-Волокаламския манастир би могъл да произхожда от Атон или от сръбска езикова територия, като се има предвид например наличието на трети, южнославянски превод на Лествицата в същия манастир (С а е н к о 1980: 19–24). По данни

от ръкописите в края на XIV в. са съществували три славянски превода на Лествицата: 1) един старобългарски от X–XI в., представен в сбирката на Н. П. Румянцев, № 198, XII в., № 199, XIII в., Синодален препис № 141, XIV в., и препис от Троице-Сергиевата лавра № 10, 1334 г. 2) превод в Киприановската Лествица от 1387 г., един неин препис в Твер през 1402 г., и разклонения след XIV век; 3) трети превод в Йосифо-Волоколамския манастир, Румянцевски музей, фолио 113, № 463 от края на 1360–1370 г. със сръбски особености. Известно е, че деспот Георги Бранкович (1367–1457) води преписка с патриарх Генадий за точността на превода на Тълкуванията на Теофилакт и на книгите на Никифор Калист Ксантопул (К о ш а к и н 1974: 425–426, 429–430; С а е н к о 1980: 22–24).

Възможно обяснение за последователно проведената Атонска/Търновска правописна реформа в Успенския препис и непоследователното отражение на тази правописна система в по-ранния Йосифо-Волоколамски препис на *Словата* е рецензирането на протографа от преписвача Тимофей Вениаминов, който е поправял и хърватизмите на учителя си Вениамин при допълването на Генадиевската библия. Изнесеният материал позволява да се предположи, че е съществувал препис от *Словата против арианите* в Атонската Света гора.

Въпросът за съществувал, но недостигнал до нас препис от превода на Константин Преславски, запазен на Атон или на сръбска езикова територия, не е само хипотетичен и е повдигнат тук във връзка с разклоненията на старобългарския превод в руските преписи от XV–XVII век. Независимо от съществуващите вече в Москва преписи, в средата на XVII в. по времето на предприетата от патриарх Никон реформа нов превод на *Атанасиевите слова* прави полиглотът Епифаний Савинецкий, чиято задача е да следва буквално познатия му гръцки образец. Това не е гръцкият текст на *Словата*, познат ни по Монфокон/Мин, а друга, по-ранна гръцка версия. В сборника на Епифаний Савинецкий словата са поместени заедно с преводи от Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Дамаскин. Сто години покъсно, през 1734 г. е съставен сръбски сборник от светоотечески съчинения, в който също влизат *Словата на Атанасий Велики*, съставителят на сборника „Разглаголник“ е просветителят и проповедникът Гаврило Стефановић Венцловић (Gavrilo Stefanović Venclović, 1680–1749, срв. P a v i ć 1970: 421). Венцловић познава сръбските културните центрове Хилендарски манастир и Фрушка гора. В „Разглаголник“, съхраняван в Белградската Академия на науката и изкуството под номер 95 (Arhiv SANU, Inv. br. 95 /135/), влизат преводи на Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Златослов (така е назован Йоан Златоуст). Въпреки сходния избор на светоотечески съчинения, сборникът на Гаврил изглежда независим от сборника на Епифаний, особено поради интереса на Гаврило да пише на съвременния нему сръбски език и въведената от него правописна реформа след 1732 г. Бъдещо изследване върху езика на *Атанасиевите слова* в преписа на Гаврило Венцловић ще изясни произхода на този южнославянски препис на Атанасий, който е регистриран в каталога на С т о j а н о в и ћ 1901.

Дискурсът на *Атанасиевите слова* проличава от историята на споменатите от архиепископ Генадий книги. Игуменът на Соловецкия манастир Досифей организира преписка с Новгород и изпраща в Соловки следните съчинения около 1479–1484 г.: *Кормчая*, *Пророчества*, *Беседата* на Презвитер Козма, съчиненията на Псевдо-Дионисий и Псевдо-Силвестър.

Зад надслова „Книга на Силвестър папа Римски“ от Йосифо-Волоколамския препис, РГБ., Вол. № 505, се крият *Диалозите* на Псевдо-Кесарий. Славянската версия е създадена през първата четвърт на X в., но е запазена само в руски ръкописи от XV–XVII в. (М и л т е н о в 2006: 304). Първоначалният старобългарски превод вероятно е съдържал *Въпроси на свети Силвестър и отговори на преподобния Антоний* и отговаря по съдържание на четири беседи на Кесарий Назианзин; изящният гръцки текст на тези беседи е препоръчан от патриарх Фотий в неговата *Библиотека* (срв. azbyka.ru/otechnik/Kesarij_Nazianzin/voprosy-svjatogo-silvestra-i-otvety-prepodobnogo-antonija/). Предположително в Новгород е попаднал протограф без началните страници и в руския архетип на съчинението е добавено ново заглавие с имената на папа Силвестър и отшелника – идеал за подражание, Антоний (М и л т е н о в 2006: 102). През XVI в. *Диалозите* на Псевдо-Кесарий са включени в Макариевите Чети-минеи (за преписите и обзор на литературата вж. М и л т е н о в 2006).

С името на Силвестър са свързани и се разпространяват в Русия още две съчинения: *Деянията на Силвестър* (полемика с елините и юдеите) и *Дарът на Константин Велики (De donatione Constantini magni Imperatoris)*. Последното съчинение е достъпно в ръкопис 793, фолио 469–471, от електронната библиотека на Троице-Сергиевата лавра (Д а р К о н с т а н т и н а). Сравнението на този текст със съчинението на Патриарх Евтимий Търновски *Похвала за светите Константин и Елена* показва, че при Евтимий е модифицирано твърдението, че Константин е поверил на папа Силвестър върховенството над епископствата Константинопол, Александрия, Йерусалим и Антиохия. Патриарх Евтимий споменава само за дадено първенство на град Рим.

В Йосифо-Волоколамския манастир преписват преди *Словата* и *Беседата против богомилите* на Презвитер Козма. В преписа на *Беседата*, датиран към 1494 г. от Йосифо-Волоколамския манастир, личи новгородският произход на преписвача (S v a n e 1971: 9). Известно е също, че и в Соловецкия манастир разполагат с копие на *Беседата* на Презвитер Козма: ръкопис ГПБ, собр. Соловецкого монастыря, № 856, датиран 1491–1492 г. Соловецкият игумен Досифей оставя приписка, че е използвал екземпляр с 500-годишна давност: **бесѣда.. писана на харатїи, есть еи за пѧтсоть лѣт** (Б е г у н о в 1973: 21). Ако се съди по извори като *Заповедите* на Киевския митрополит Георги Грък, или от *Компилацията против богомила Теодор*, или от *Устюжката* и *Иоасафовата кормчая*, в Русия още през XI в. са познавали съчинението на Презвитер Козма (Б е г у н о в 1973: 28–33). За съществуването на не по-малко от девет преписа в Новгородската епархия и разпространението им както сред вярващите, така и в кръга на еретиците

свидетелстват монах Досифей през 1491–1494 г. и Новгородският архиепископ Генадий през 1489 г. (Б е г у н о в 1973: 74–75).

Славянският превод на *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис* е известен само по руски преписи след XV в., три от тях са от библиотеката на Йосифо-Волоколамския манастир. Възникването на превода Славова отнася към книжовната продукция на школата на Патриарх Евтимий (С л а в о в а 2013: 158). Може само да се предполага съществуването на старобългарски превод в канцеларията на княз Борис.

Споменатите в *Посланието* Дионисий Ареопагит и Менандър са автори от I в. *Ареопагитиките* на Псевдо-Дионисий, съставени около V–VI в., са преведени рано, но са особено авторитетни по време на исихастките спорове. Един екземпляр от *Ареопагитиките* е принадлежал на българския по произход митрополит Киприан.

Архиепископ Генадий предприема събиране на преписите на отделните библейски книги и съставяне на първата пълна църковнославянска Библия. Библията е завършена през 1499 г. (днес ГИМ, Син. № 915). В подготовката участва като преписвач и хърватският монах Вениамин от Емауския пражки манастир. Вече бе споменато, че ученикът на Вениамин, монахът Тимофей, преписва през 1489 г. *Словата против арианите* в Йосифо-Волоколамския манастир. Вениамин превежда през 1493 г. от латинската Вулгата тези Старозаветни книги, които липсват в кирило-методиевските и Симеоновите преводи: *Макавеите*, *Ездра*, *Неемия*, *Товит* и *Юдит*. С текст на Вулгатата от 1489 г. си служи за своите коментари и „патриархът на хърватската литература“ Марко Марулич (P o s s e t 2013: 40–54). От същия период на хърватски съществуват две служебни библии: *Glagolitic Missal* от 1483 г. и *Breviar Hrvatski*, напечатан във Венеция през 1493 г.

От *Пространното Методиево житие*, глава XV, е известно за цялостен превод на Библията, включително споменатите в *Посланието* на Генадий книги *Битие* и *Царства*. В Преслав е направен нов превод на библейските книги от презвитер Григорий, този превод попада в Русия малко преди кръщението на Русия, вероятно в състава на Преславската библиотека (А л е к с е е в 1999: 139–140). Пророчествата, т.е. *Книгите на дванадесетте пророци*, се споменават в Изборника от 1073 г. наред с *Премъдрост на Исус, Син Сирахов*. За преводи или преписване на старозаветните текстове говори Григорий Цамблак, описвайки дейността на Патриарх Евтимий: **прѣписанїе бжственыхъ книгъ wт еллинскаго ѧзыка на блъгарскыи** (Н и к о л о в а 1998: XII–XV). В своето 39-о *Пасхално послание* Атанасий Александрийски препоръчва *Премъдрост на Исус, Син Сирахов* като назидателно четиво.

Библейските преславски преводи са известни в Новгород по свидетелство на Упир Лихой от 1047 г., споменат е препис за новгородския княз Владимир Ярославич, син на Ярослав Мъдри. Името на самия Упир може би издава име на скандинавски християнски мисионер в Новгород (S j ø b e r g 1993: 184–188).

На 12 септември 1494 г. монахът Досифей от кръга на архимандрит Генадий завършва преписването на **бытєскыа книгы Мwсєwва сказаніа.** Спо-

ред Михайлов тази руска редакция възхожда към превод в кръга на цар Симеон (М и х а й л о в 1912: XXX–XXXII). След него Евсеев установява, че за Генадиевската библия е използвано именно Петокнижието в преславски превод, а не методиевският моравски превод, запазен по копия във Вилнюс (Е в с е е в 1916а; Е в с е е в 1916б). За Петокнижието в компилацията на Генадий е използван съществуващ новгородски текст, познат от Кириковото Петокнижие (копирано през XV в., днес в сбирката на Погодин, РНБ № 76). Още един новгородски библейски препис, завършен през 6550 (1442) г., *Толкования на Апокалипсис Андрея, архиепископа Кесарийского*, е познат по ръкопис от XVI в. от Синодалната библиотека, № 105 (746). Вероятно от първоначалния препис на Преславския библейски превод попада в Генадиевската библия и текстът на шестнайсетте пророци (срв. www.pravmir.ru/gennadievskaya-bibliya-1499-goda/).

Архиепископ Генадий споменава, че еретиците („жидовствующие“) в Новгород разполагат вече с всички споменати „книги“, очевидно манастирските копия трябва да бъдат използвани в споровете с привържениците на антитринитарната секта. Счита се, че разпространението на разколническите идеи срещу Троицата, иконите и божествения произход на Исус започва през 1471 г. с идването на Схария Евреин от Литва. Генадий настоява за църковен събор срещу сектата, съборът е свикан през 1490 г., критичната обстановка е изострена от очаквания край на света в седмото хилядолетие – а именно през 1492 г., докато рационалистите сред жидовстващите отричат апокалипсиса и християнското леточисление.

През 1497 г. московският княз Иван III Василиевич разговаря с представителите на сектата в Новгород Алексей и Дионисий и ги назначава като свещеници съответно в Успенския и в Архангелския храм, главните храмове на руската църква. Развитието на сектата сравняват с масонството като организация и влияние; сектата съществува и през XVIII в.

Известни са две пратеничества до Фридрих III и сина му, римския крал Максимилиан, организирани от архимандрит Генадий в периода 1489–1491 г. (Памятники 1851: 46, 410, цит. по: Г о л у б и н с к и й 1900: 683). От Рим архимандрит Генадий получава помощ за съставянето на Пасхални таблици по повод изтичането на седмото хилядолетие и светопреставлението в 1492 г. В Новгород е изпратен като съветник от Любек доктор Бюлов, в Новгород пребивава временно и любекският печатар Бартоломей Готан (R a a b 1958: 323–335).

В руската „Православна енциклопедия“, под статия „Жидовствующие“ (П р а в о с л а в н а я э н ц и к л о п е д и я 2008: 185–194), е записано, че *Словата против арианите* са превод на донесения от Рим от Мануил Траханиот оригинал на *Прения Афанасия Александрийского с Арием,* преведен от Траханиот заедно с протопопа от московския Благовещенски събор Феодор. Както установява Литвиненко, **Прѣнїе блженнаго Ѳомасїа Ѧлександрѣскаго съ Ѧрїемъ** е преведено от Псевдо-Атанасиевия латински текст *Disputatio contra Arium in Concilio Nicaeno* (PG 28: 439–502) (L y t v y n e n k o 2018: 31).

Самият Михаил Траханиот е преселник в Русия от двора на последния константинополски император Константин Палеолог (1449–1453). Втората съпруга на княз Иван Василиевич, София Палеолог, поддържа византийската ортодоксална линия. Но не е убедителен Флоря, че гръцкият емигрант може да бъде източник на Преславския превод на *Словата* (Флоря 1982: 123–143), нито в такъв случай могат да бъдат обяснени заемки от *Словата* в *Кормчаята*, например в ръкопис РГБ., Троиц. 190, от 1418 г. Обръщението на Великия княз Василий III към Ватопедския манастир на Атон с молба да бъде изпратен книжовник за преводи е късно, едва през 1515 г., това пратеничество също не може да обясни пренасянето на преводите на *Словата*.

В Новгород според приписката на Тимофей Вениаминов от Йосифо-Волоколамския манастир през 1489 г. преписвачът на *Словата против арианите* е разполагал с два различни преписа на *Атанасиевите слова*: „стар“ Атанасий, и протографа на самия копист. В следващия – Успенски препис, разклонение от преписа на Тимофей Вениаминов, има подчертано южнославянско влияние за разлика от правописа на Пог. 968. Един „нов Атанасий“ в Йосифо-Волоколамския манастир би могъл да произхожда от Атон или от сръбска езикова територия, като се има предвид наличието на трети, южнославянски превод на Лествицата в същия манастир. Възможно обяснение за последователно проведената Атонска/Търновска правописна реформа в Успенския препис и непоследователното отражение на тази правописна система в по-ранния, Йосифо-Волоколамски препис на *Словата* е рецензирането на протографа от преписвача Тимофей Вениаминов, който е поправял и хърватизмите на учителя си Вениамин при допълването на Генадиевската библия. Друго обяснение е свързано с прехода от търновски към ресавски правопис. В такъв случай правописът на преписа в МЧМ е по-старинен от правописа на Тимофей Вениаминов. С този избор на по-архаичен извор за преписа в МЧМ се обяснява и включването на различно от Пог. 968 житие и канон за Атанасий.

Приведените данни за богатата Новгородска библиотека все пак не изключват други предположения за произхода на протографа на Митя Поповка, използван през 1489 г., например от Света гора, Атон, през Румъния, Нямц, или Литва (Супрасълски манастир). Във всеки случай в ръкопис Пог. 968 няма езикови податки за пренасяне през западния Балкански регион, изясняването на еровете в текста е както източнобългарско, така и западнобългарско явление. През първата половина на XV в. от Атон в Новгород биват пренесени ръкописи с имената на преписвачи като Евсевий-Ефрем, преписал Чети-миней от ноември до май в 1420 г. (познат по препис от Троице-Сергиевата лавра), Афанасий русин, който през 1431 г. в Лаврата на св. Афанасий придобива или преписва сборник, в който влиза *Житието на Афанасий Атонски*. Аврамий русин преписва през 1432 г. Сборник жития (Вздорнов 1968: 177–180).

Разклоненията на преписите

Съществуващите преписи на *Словата* от XV в. се делят на три групи според произхода на протографа им и по езикови особености: първа група, към която спадат Пог. 968 и преписите от колекциите на Никифоров и Овчинников; втора група: Йосифо-Волоколамският и Московският синодален препис; трета група: преписите от Макариевите Чети-минеи от средата на XVI в: Царски, Софийски и Успенски. Сборниците Царски, Софийски и Успенски не са идентични както по състав, така и по оформление (К у ч к и н 1976: 86–101), но текстово са най-близки до Йосифо-Волоколамския препис. Непроучени тук остават два ръкописа: РНБ, Сол. № 63, от XVI и РГБ, Овч. № 209, от XVIII в. Соловецкият препис е контаминация от текста на Никифоровия препис и Московския синодален препис (вж. L y t v y n e n k o 2018: 47).

Предполагам, че протографът на Пог. 968 и протографът на Йосифо-Волоколамския препис възхождат към един общ архетип от един и същ старобългарски превод на Константин Преславски. Особеностите в графиката на Пог. 968 са основание да предположа, че в Новгород още през XII в. от пренесения Преславски превод са изработили руски архетип, в който са останали както отделни глаголически букви (ѧ, ѫ), така и кирилски знаци, характерни за старобългарските паметници и надписи – юс с триъгълниче и йотувана носовка с горна черта (ѫ, ѭ). Според Федер наличието на глаголически знак в един препис е доказателство за пряк контакт с глаголица (Ф е д е р 2016: 22). Сперанский констатира глаголически знаци в Евгениевия псалтир, XI в., и Толстовския псалтир от края на XI в., както и в други ранни новгородски преписи с глаголически антиграфи. Особен интерес за нашето изследване има транслитерацията на буквата ѧ, изписана с остър връх, само с остър връх е тази буква и в графитите от Новгород (М и х е е в 2012: 88). Това оформление на ѧ във вид на ламбда с кръгчета се среща и като скорописен елемент в почерка на преписвача Лаврентий и в поп-Герасимовото писмо от XIV в. (Т у р и л о в 2012: 331).

Както показва Илиева, многообразието на ортографемите във *Второ слово* от Пог. 968 е 31,4% от общо 8313 ортографеми, а в *Трето слово* – 26,7% от общо 5466 ортографеми. Тези относително високи проценти са показателни за липсата на нормираност в правописа на базовия манускрипт (вж. Статистически наблюдени върху старобългарския превод на Второ и Трето слово от Атанасий Александрийски против арианите).

Можем да предполагаме, че Константин Преславски е направил един

свободен и съобразен с особеностите на старобългарския език превод през 906 г., написан на глаголица и по-различен от познатия ни от Пог. 968 пословен и поморфемен превод. Преписът от Тудор Доксов по нареждане на цар Симеон през 907 г. би могъл да бъде първата кирилска транслитерация на предполагаемия глаголически текст (срв. за черноризец Тудор у Попконстантинов, Константинова 1984). Сходен случай за препис от глаголица на кирилица по нареждане на цар Симеон представя протографът на Изборника от 1073 г. В приписката на л. 263б е записано: **повелѣ ... Прѣмѣноу сътворити рѣчи инако** (Левочкин 1988: 62). Изследователят на Изборника от 1073 г. Левочкин предполага, че в приписката не става въпрос за превод (**прѣложение**); според него кирилският препис на Изборника е останал в библиотеката на цар Симеон, а глаголическият текст с похвалата към царя е попаднал в Русия и е послужил като протограф на Изборника от 1073 г. Дискусионен е въпросът за каква промяна на речта става дума.

Към доказателствата за преславския произход и транслитерация от глаголически извод спада и лигатурата от **ѳь** и **ρ** в думата **прѣмѫдроу͡**, л. 125б15–16. В глаголическия протограф божественото единство вероятно е било подчертано и графично с лигатура от **ѣѱ** – **дj** в думите 151а8 **ѥдjно** и 151а18 **ѥдjньство**. Такова подчертаване на божественото има и в графиката на гръцкия извор с двойно -νν- в думи като γέννημα.

През XI в. в Новгород е организирано обучение за транскрибиране на глаголически ръкописи, глаголическите графити в Новгород с датировка 1045–1108 г. доказват общо произношение на **ѧ** и **ѣ** като *ja*, **ѧ** се пише за **ѧ** (**ѩ**) и **ѣ** (**ѧ**) в написанията **мѧ** (**ѫѧ**) и **вѣлицѣ** (**ѵѩѧѕѵѧ**). Тази фонетична черта и написанието **ыj** като **ъj** според издателя на графитите е типично източнославянска особеност (Михеев 2012: 65).

Руски фонетични особености, регистрирани вече в XII в., са отразени в правописа на преписите Пог. 968 и Йосифо-Волоколамски, например деназализирана **ѫ, ѧ** вместо **ꙗ, ж** вместо **жд** и диалектното **ц** за **ч**. Примерите от типа **ѧкоже, ѧдѧхоу** и **пиѧхоу** в Галичкото четвероевангелие от 1144 г. или **рожьшꙗ** от Троицки препис на *Пандектите на Антиох* от XII в. срещу **рождьшѧѧ** във Възкресенския препис от XI в. са описани от Живов (Живов 2006: 17–18, 130–150), срв. и обяснението на правилата за писане на **ц** и **ч** у Стенсланд (Стенсланд 1985: 37–33). Една правописна особеност на Йосифо-Волоколамския препис свидетелства за целенасочено стилизиране: буквата **к** както в началото на думата, така и в средата на думи като **ꙗко** се изписва курсивно по подобие на гръцкия минускул и същевременно показно калиграфично с размер над и под реда, така на всяка страница има каскада от букви **к**, напомнящи за името на Константин. Правописните правила в Йосифо-Волоколамския препис и неговото разклонение, Успенския препис, се различават съществено; в правописа на Успенския има определено влияние на южнославянската реформа, осъществена на Атон и кодифицирана от Патриарх Евтимий.

За изследване езика на преписите на *Словата* в исторически план особено плодотворно изглежда сравнението с иновациите в езика на Патриарх

Евтимий и Киприан. Методология за класифициране на правописа в средновековните руски паметници от XIV–XV в. предлага Галченко, като разработва комплекти от минимален, среден и максимален набор иновации, използвани в един определен ръкопис (Г а л ь ч е н к о 2001: 376–382). Изследвани досега за комплект от иновации са три текста от библиотеката на Троице-Сергиевата лавра, чието възникване е свързано с името на българския по произход митрополит Киевски и Всеруски Киприан (1389–1406): *Лествица,* № 152, *Творения Дионисия Ареопагита* № 144 и *Следованная псалтырь* № 142 (А ф а н а с ь е в а и др. 2015). Приписването на тези ръкописи на Киприан като преводач или редактор се дължи на специфичния им правопис, но според авторите на изследването понятията „атонска норма“ или „търновска норма“ са без ясни граници и затова е използван набор от общи граматични черти. Иновационният модел включва: препозитивното въвеждане на **ради** като предлог, запретителни форми с двойно *не* (тип **да не несподобиши**), зачестяване на **тъ** в косвените падежи вместо косвените падежи на анафоричното местоимение (тип **того, тѣѫ** вм. **его, еѧ**), калки на гръцкия членуван инфинитив (изрази от типа **еже не съгрѣшати**, **за еже помыслъ сътворити**), зачестяване на дателните енклитики вместо притежателни местоимения, перфект вместо аорист за второ лице единствено число, замяна на двойствено число с множествено, замяна на творителното окончание **-ы** при имената от *о*-основи с **-ъми**, **-ьми**. Сравнението на набора от тези иновации в трите гореспоменати ръкописа показва значителни разлики и с това става съмнително участието на Киприан като техен преводач или редактор.

От относителната хронология на споменатите иновации помежду им личи, че замяната на двойствено число с множествено е най-късна и се появява в последната четвърт на XIV в., когато Евтимий Търновски превежда Служебника. Творителните форми с **-ъми**, **-ьми** са често употребими в служебните минеи още от XI в. насам. Местоименните клитики с притежателно значение се срещат още в Савината книга и Супрасълския сборник. Препозиционно **ради** е познато от Норовския псалтир от началото на XIV в. Запретителните *не*-форми вместо *да* + императив, калките на гръцкия инфинитив с **еже** и местоименните клитики според авторите на статията заемат междинно място в хронологията.

Някои от тези езикови черти са представени в Пог. 968, преди всичко калкирането на членувани инфинитиви и цели изречения с **еже**, запретителни форми с двойно *не* (156a23 **не би не неведѣлъ**, 163a11 **да не неразоумѣемъ**), два случая с посесивно **того** вм. **его** (176a26). Няма замяна на двойствено число с множествено, препозитивно **ради** и местоименни енклитики с притежателно значение. От този преглед може да се заключи, че иновациите в Пог. 968 са резултат от стремеж за поморфемен превод, който следва гръцкия текст.

Както беше посочено в предходната глава, в ръкописа Пог. 968 няма езикови податки за пренасяне през западния Балкански регион, изясняването на еровете е както източнобългарско, така и западнобългарско явление.

В глаголическите старобългарски паметници срещаме графика с **-ъи** и

-ыи, затова в *Словата против арианите* не можем да считаме **-ъи** за руска черта. Според издателя на *Първо слово* Р. Ваян изписването на окончанието за сложните форми от м.р. с **-ъи** е двусмислено, в тези форми **-и** се възприема като енклитика, която не се е сляла с простата форма (В а й а н 1952: 146). Преписвачът на Пог. 968 поставя ударение над **-и** в прилагателните, причастията и местоименията: 81а9 **и҆стовъ҆и҆;** 97б2 **не є҆ди́ноча́дъ҆и҆ бъ҃, нъ ро́ждь҆и҆ є́сть о҆́тьць,** οὐχ ὁ Μονογενὴς Υἱός, ἀλλ᾽ ὁ γεννήσας ὑπάρχει Πατήρ; 125а16 **зи́ждемыи҆ въ дѣлѣ́хъ**, ὁ εἰς τὰ ἔργα κτιζόμενος. Езиковото чувство на руския преписвач е наложило поправка при превода на родителен с притежателно прилагателно след друго определение прилагателно, срв. 81а8-9 **и҆авлѧе́т сѧ не зъданиє. нъ сы́нъ и҆́стовъ҆и҆ о҆́тьчь сь҆і҆,** δείκνυται μὴ κτίσμα, ἀλλὰ Υἱὸς ἀληθινὸς τοῦ Πατρὸς ὤν, разночетене в Успенския препис 104d19 **ѿць сыи.**

Има два единични случая на удължаване на показателното местоимение **тъ** до **тъи:** 118а9 **тъи́ бо и҆ *прьвѣ́ньць* наречє́нъ бы́сть,** та до **таꙗ** 130б21 **тоє́ѫ зна́ти мо́жемъ о҆́тца є҆ѧ,** удължаването е познато още в най-старите старобългарски паметници. Примерът за тв.пад. ед.ч. ж.р. **тоє́ѫ** е „поправен“ от руския преписвач в Успенски 123а7–8 на **тъ ею,** без подкрепа в гръцки δι᾽ αὐτῆς γινώσκειν δυνάμεθα τὸν αὐτῆς Πατέρα. В един случай написанието **тоѧ нача́токъ** за вин.пад., произнасяно вероятно като „тоя начаток“, говори за напреднал процес на специализиране на **тъи** като третолично местоимение, срв. 120б13 ἵνα μηκέτι κατὰ τὴν πρώτην ἐκείνην ὁ ἄνθρωπος πολιτεύηται, ἀλλ᾽ ὡς ἀρχῆς οὔσης καινῆς κτίσεως, καὶ τὸν Χριστὸν ἔχοντες ταύτης ἀρχὴν ὁδῶν, τούτῳ λοιπὸν ἀκολουθῶμεν **к томѫ не по о҆́номоу҃ прьвоу҆о҆у҆мѫ чловѣ́къ живеть. нъ ꙗ҆ко҆́ҙ нача́ткѫ сѧ́штѫ но́выа тва́ри. и҆ христо́са и҆мѧ́ште тоѧ нача́токъ пѧ́тии. по то́мъ да хо́ди҃ о҆у҆же.**

Замяната на **ѧ** с **а** е характерна за северноруските говори, които са звучали от Новгород до Киев по варяжкия път, срв. Пог. 968 104а21 ***дни прьвыа. бы́въшаѧ прь́вѣє тебе.*** Няма замяна на **ѣ** с **ѧ,** когато двете букви имат смисловразличителна функция, например **свѣ́тъ** и **сѧтъ.** Няма йотувана малка носовка, след гласни се пише **ѧ,** например **приѧти, глаголѧштиѧ,** 65а18 **бо́жиѧ сына** вм. **бо́жиꙗ сына**. Няма русизми от типа на окончанието за род. пад. ед.ч. и им.-вин. форма на имената от меките основи с **ѣ** вм. **ѧ** (**троицѣ**). На новгородско диалектно влияние отдавам варианти в текста с **к** вм. **ч**, напр. 86б19 **прокыих**, но и 87а14 **прочиихъ**, причастия от типа 120б15 **кажа** за διδάσκων. За формата на причастията на *ja* < *ę* **рекꙗ**, **ведꙗ** в новгородския диалект вж. Ш у с т е р - Ш е в ц 1998: 9.

Следните факти в най-представителния текст от гледна точка на старобългарската граматика – Пог. 968, се нуждаят от обяснение: защо преводът на *Второ слово* следва гръцката традиция *x*, докато *Третото слово* съдържа разночетения както по традиция *x*, така и по традиция RSP; защо са налице макар и минимален брой, славянски разночетения във втората група преписи, които могат да се тълкуват като свидетелства за друг протограф, т.е. пренесени ли са в Новгород два различни по географски произход преписа от първоначалния превод, или всички промени са осъществени в Русия. Правописът на втората група преписи с влияние от Атонската

или Търновската правописна реформа дава повод и за предположението, че на Атон са разполагали с превода на *Атанасиевите слова*.

Първата хипотеза е свързана с допускането, че преписът в Пог. 968 от 1489 г. възпроизвежда първоначалния Преславски превод и протографът е пренесен в Новгород с библиотеката на цар Симеон, може би писан на глаголица. В такъв случай текстът е претърпял поне две рецензии. Първата е осъществена още в Преслав до пренасянето на преписа в Новгород и засяга богословския езиков регистър на Константин Преславски. Местата на ключови термини от екзегезата биват разменени (**єстьство** вместо **сѫщьство**), *Второто слово* бива сверено с „чист“ гръцки препис от така наречената гръцка традиция *x*, докато *Третото слово* съдържа разночетения както по традиция *x*, така и по традиция RSP. Сверката на *Второто слово* може да е наложена от два фактора: характера на Атанасиевата екзегеза във *Второ слово* и неологизмите на Константин за изразяване на божественото, което неподлежи на определения за форма и време. Във *Второ слово* Атанасий изисква от слушателя/читателя разпознаване на опозицията божествено ~ небожествено с прилагане на три показателя: „кой говори, време на изказването и местонахождение на говорещото лице“, докато в *Третото слово* указанията са експлицитни с прибавяне на думите „по човешки“ или „по божески“. Употребата на **єстьство** и **сѫщьство** без разлика е характерно за късните ръкописи. Както е известно, в късния Преслав са подложили на отстранение оригинални приноси на Константин в Триода (триоди тип Г), а богословското обоснование за заличаване на разликата между термините „същност“ и „естество“ е приписано на Максим Изповедник в Симеоновия/Светославовия изборник. Редакцията засяга и библейските цитати, доколкото са регистрирани общи разночетения с Чудовския псалтир от XI в.

Терминологичният богословски апарат в антиеретическата екзегеза на Атанасий претърпява езикова интерпретация в превода на Константин Преславски. Релацията на гръцките и старобългарските думи изисква обяснения, които засягат различни исторически епохи с различен теоложки дискурс. Преводът в Преслав е в контекста на filioque-споровете между Константинопол и Рим, както и в стремежа да се подчертае верността на новосъздадената Българска църква към догматиката на Отците на ортодоксалното християнство. Конфесионалните различия по въпроса за поста и празнуването на Пасхата са причина към *Словата против арианите* да бъде добавен преводът на Атанасиевото *Послание за празнуването на Пасхата*.

Друга страна на Атанасиевата екзегеза – христологичното тълкуване на Стария завет като прообраз и предсказание за Новия завет, – е актуална в Русия през XI–XV в. Митрополит Иларион от средата на XI в., при когото вероятно преписват старобългарския превод на **книга а҃ѳанасъ**, пише **Слово о законѣ и благодати** и разработва антитезата християнство – юдейство, Нов – Стар завет. Посланията на *Словата* срещу ересите продължават да се преписват до XVIII в.

Втората хипотеза, че *Словата* са били пренесени късно във връзка с нуждите на архиепископ Генадий, не може да бъде подкрепена с исторически сведения.

Езикови и правописни особености на преписите

Пред изследователите на *Словата* изникват въпросите колко редакции са претърпели преписите от първоначалния превод на Константин Преславски до текста, засвидетелстван в Пог. 968, и доколко преводът на *Словата* е бил познат и използван на Балканите в среднобългарската епоха, например по заемки в превода на *Паноплията* на Евтимий Зигавин или чрез отделни паралели в творчеството на представители на Търновското книжовно средище. Тези два въпроса се отнасят до битието на първоначалния текст през X–XV в., докато изучаването на битието на руските ръкописи може да отговори само на въпроса от кой препис е преписан даден ръкопис.

По-долу е изнесен материалът от сравнението на два славянски преписа на *Трето слово против арианите*: Новгородски, № 968 от сбирката на Погодин от 1489 г., публикуван у П е н к о в а 2016, и Успенски, публикуван в майския том на Макариевите Чети-минеи (по-нататък МЧМ) под 2 май (W e i h e r, Š m i d t, Š k u r k o 2007: 247–288). Както бе споменато, избраните за сравнение два преписа Пог. 968 и Успенски стоят в началото и края на основните разклонения на славянския превод, познати засега само от руски ареал: първа група, която включва ръкописите Новгородски, Пог. НРБ № 968, ръкописа от сбирката на Овчинников, РГБ № 791, и ръкописа от сбирката на Никифоров, РГБ Никифоров № 59; втора група с представител Йосифо-Волоколамския препис, РГБ № 437, и трета група на минейните преписи Царски, Софийски и Успенски. Преписът Успенски използва като образец текста на Йосифо-Волоколамския, но или е вторично рецензиран, или е от атонски препис.

Това деление на преписите на групи е основано на еднаквите отклонения от гръцки в славянските преписи и на езиковите разлики между славянските групи. Два основни преписа са използвани като образци от преписвачите след 1489 г.: Пог. 968 от 1489 г. и Йосифо-Волоколамски, РГБ № 437 от 1489 г. Въпреки че Йосифо-Волоколамският ръкопис е преписан по същото време като Пог. 968, Пог. 968 следва класическата старобългарска граматика, а Йосифо-Волоколамският и използвалият го Успенски препис в езиково и правописно отношение отговарят на ред руски ръкописи, преписани в Новгород през първата половина на XV в. Успенският ръкопис съдържа допълнително систематизиране на правописните принципи. Правописните черти на Успенския препис имат връзка с реформата на книгите в южнославянските средища Атон и Търново. За времето на появата, както

и за характера на разпространението на тези графични признаци като следствие от второ южнославянско влияние вж. Г а л ь ч е н к о 2000: 123–152.

Разликите в правописа се дължат на редица фактори, преди всичко защото Пог. 968 е преписан от текст, който е транскрибиран от глаголица и в който има следи от глаголически протограф, докато Успенски преписва от кирилски текст и последователно използва надредни букви, за да спести място, особено в окончанията на думите след изпадането на слабите ерове.

Графични следи от глаголица има само в Пог. 968, например знакът за ери се изписва с голям ер като **ъи** в причастни форми от типа **видѣвъи, създавъи, бышьнъи́мъ.** Подражание на глаголическа лигатура ⰱⱏ с лигатура от **-дj** се среща в ключовите за единството на Отца и Сина думи 151а8 **ѥдjно** и 151а18 **ѥдjньство.** За съществуването на глаголически архетип, преди да бъде транслитериран протографът на Пог. 968, говори лигатурата от глаголически ⰱ и ь$_2$ чашката на **ь** е слята с дясното кръгче на **в**, срв. л. 125б15–16 **пръмо́дрꙋ̑.** Особено начертание на **д** има в полето на 84б в израза **сло́во бꙋ́детъ и̯ пръмѫдрост҃.** Тук буквата **д** прилича на скорописен вариант на **дъ** със заострен връх ^ и леко надебеляване вместо кръгчета. Глаголическият знак Ⰷ се вижда ясно на лист 166б9 и преписвачът го е заобиколил и е продължил да преписва. На по-ранен етап при копирането е допустимо и графично влияние на глаголицата при замяната на ⰰ с **ꙗ** и **ѣ**, форми като 166а7 **прославлдаи** за **прославлѣꙗи** през **прославлѣꙗи** (Ᵽⱏⰹⰳⰱⱏⱍⱏⰱⰰⰹⰷ, Ᵽⱏⰹⰳⰱⱏⱍⱏⰱⰰⰰⰷ с ⰹ близко графично до ⰰ). Малката носовка в Пог. 968 заменя както **ꙗ**, така и **ѣ**, напр. **размышлдахꙋ, вѣддахоу, сътвардемыихъ,** но **ꙗ** се пази и на етимологичното си място в думите **ꙗко, ꙗвити, стоꙗштж.** Смесването на ⰹ (ⰰ) и ⰰ (ѣ) е засвидетелствано в глаголическите надписи графити от Новгород (М и х е е в 2012: 63–99). Според Михеев Новгород е бил един от главните центрове на глаголическа писменост през втората половина на XI в.

Важна палеографска особеност на Пог. 968 е специалната голяма носовка с хребетна (горна) вместо средна съединителна черта между йота и юса. Същото начертание на носовката се среща в надписа на чръгубиля Мостич и в преписа от XI в. Q. п. I. 16, и в 13-те слова на Григорий Богослов. Същата буква е намерил и Казимир Попконстантинов в един надпис от X в. Това е важен палеографски момент, защото преписвачът много често „имитира“ букви от антиграфа, както сам отбелязва в приписката на л. 221: **писана съ списка с старые книги с Болгарьскіе, а писати есми велѣлъ слово въ слово.**

На два пъти във *Второто слово* и веднъж в *Третото* се среща и юс с триъгълниче ж: например 84б16–17 **а́ште бо възможьно е́сть. сътворениоу сжштоу знати о́тъца,** Εἰ γὰρ δυνατὸν ποίημα ὄντα τοῦτον γινώσκειν τὸν Πατέρα. Тази буква е много разпространена, има я в *Беседите* на Кирил Йерусалимски, вероятно преведени от Константин Преславски, в Зографските листове, Изборника от 1073, Добрейшовото евангелие, Мануиловския апостол, Хлудовия паримейник и в *Словата* на Григорий Богослов. Тези специални графеми за носовката са пренесени от вече транскрибиран глаголически

текст до пренасянето на копието в Новгород. Това съображение е в полза на хипотезата за редакция на превода, изпълнен още в Преслав, и сверка на Атанасиевото *Второ слово* с „изправен“ гръцки текст от традиция *x*. Доказателство за източнобългарския произход на преписа е и следата от ятов преглас, срв. **хлѣбъ** 156а: 6, 164б: 26, 165а: 7, но **хлѧби** 170б: 12, **чрѣва** 161а: 21, но **чрєвѣ** 152б: 19. Вероятно следа от живото произношение на носовката има в примера 163б18 **ни ꙗ҆ко и҆мѣѧ ъ є҆ никои҆же,** οὐ τὸ μὴ ἐσχηκέναι ποτὲ; добавено е винително **ъ,** етимологично през **ѫ** > **ѧ,** срв. 163б16 **ѧ и҆мат҃ъ**. На същата страница, която съдържа неизтрита следа от произношението на българския преписвач, прозира рисунка на Нечестивия като призрак, вижда се само конусообразно лице, подобно на клинообразна брада с очи към израза 63б 23–24 **ꙁаблꙋдитъ нечестивъи҆**. Единичен пример за деназализирана **ѧ** има в 109б23 **събра́ти є҆**.

Графичните и граматичните особености на Успенския препис са регистрирани паралелно с изданието на старобългарския текст на *Второ слово* по Пог. 968 (П е н к о в а 2015), в изданието на *Трето слово* няма паралели от Успенския препис, има само отделни граматични бележки (П е н к о в а 2016: 127–155). По-долу са отбелязани някои особености в граматиката на сравняваните ръкописи, които имат отношение към въпроса за идиолекта на преводача и битуването на ръкописите.

В Пог. 968 съсъществуват форми на думата с изяснени и неизяснени ерове, по-често изяснена форма и изпускане на слабите ерове има в разночетенията от Успенския препис в примери от типа Пог. 968, 113б21–22 **о҆тъстоꙗ́ньнъ нача́тъкъ,** Успенски препис, 116с9 **ѿстоꙗненъ начатѣ̑.** Паерчикът като маркировка за изпуснат слаб ер е типичен за Успенския препис. Статистиката на формите в Пог. 968 показва предимство на неизяснените силни ерове, напр. **начатъкъ** 49, **начатокъ** 19, **начатъкъ** 9, **начатокъ** 7, това говори за вторичност на окончанието **-окъ.** Няма русизми от типа окончание **-ъмь** вм. **-омь** за тв.пад. ед.ч. м. и ср.р. на *о*-основи, единична е формата 141б19 **сынъмꙑ**. В Успенския препис са прокарани последователно правописни правила за двата знака за *о* (**ѻ, ѡ**) и двата знака за *е* (**ѣ, є**), докато в Пог. 968 има три знака за *о* (**ѻ, о, ѡ**) и два знака за *е* (**ѣ, є**). Правилото за десетично *и* с трема (**ї**) пред гласна и в началото на думата е последователно приложено в Успенския препис, но е познато по-рано в *Диоптра* на инока Филип, 1388 г., в Киевския псалтир, 1397 г., и в *Тактикона* на Никон Черногорец, 1397 г. За *Тактикона* е документирано, че е пренесен от Атон. Паерчикът за изпуснатите слаби ерове изчезва в руските ръкописи през XIII в., но е възстановен в края на XIV в., например в Тетраевангелие от 1393 г., *Диоптра* на инока Филип 1388 г., Киевски псалтир 1397 г. и във Волоколамския препис на *Словата против арианите* от 1489 г.

Волоколамският препис (https://drive.google.com/open?id=0BzsjIg3CovJoZ0x3WlZnMGc4NW8), който стои в основата на Успенския има дограф **оу҃** в началото на на думата, а след съгласна лигатура **ѕ,** заменя непоследователно **жд** с **ж** (**тѫждє** > **тѕже**), широкото *о* се предава с омега, сонантните *r* и *l* винаги имат руски съответствия *ор*, *ол*, *ер*, русизъм е замяната **ѣ** > **є**,

ꙗ > ѧ, изяснени са силните ерове (плътьнъ > плотен), изпуска се епентетично -д- (издрекшоу > изрекшѳ). В областта на морфологията има стегнати имперфектни форми (подобаше > по̑баше, молѧше > молѧше), стегнати окончания на прилагателните (присньнаго > присненаго, но Успенски възстановява ь – присньнаго), съкращават се без изключение nomina sacra (ѿць, с̑нъ).

Примери за написанията с ѣ за ꙗ в итеративните глаголи от типа погоублѣти преди Волоколамския препис се срещат и в преписи на *Лествицата* от 1402 и 1404 г., за протографа на *Лествицата* е документирано, че е пренесен от Атон. В Пог. 968 итеративните основи на -ꙗти се пишат и с ѧ, същото правило важи и за Волоколамски, и за Успенски: оукрѣплѧѣть > ѳкрепля̑ѣ, ожившлѧѣт^{ъ} > wжившлѧет, ꙗвлѧѣть > явлѧѣть с произношение на ѧ като *-ja*, но докато окончанията от типа приꙗ < прия, мрьтвыꙗ < мрьтвыя, начашꙗ < начѧша със загубена йотация в Пог. 968 са рядкост, във Волоколамския аористното окончание -шѧ по-често е -ша.

Голямата носовка ѫ изчезва в руските ръкописи след XII в., но се появява на етимологичното си място в *Сборник с поучения на ава Доротей* от 1414 г. Във Волоколамския препис намираме руските заместници на ѫ, ѭ с оу, ю и смесване на носовките.

За правопис бышьнаѣ > бышнѧꙗ, величаѧ > величѧꙗ във Волоколамския препис и за правилото група гласни -жѭ, -аꙗ, -ꙗѧ да се изписват съответно като -оую, -аѧ, -жа, без да се взема предвид етимологичното място на гласните срв. примери като имоущаѧ за имоущтаѧ, соушаѧ за соушаѧ, покланающаꙗ за покланающѭ, смотраа за смотраѧ. В руския препис на *Посланието на Фотий до княз Борис* тези форми вече са деепричастия: изъꙗвлѧꙗ, оумышлѧꙗ, чт͡нѣишаѧ за чт͡нѣишаꙗ, в преписа на Пог. 968, 152б5, копистът суперкоректно поправя възвращтаѭ вместо възвращтаѧ.

Изясняването на силните ерове е познато на източнобългарския диалект, намерил отражение в Супрасълския сборник, докато в диалекта на Савината книга и в рупския диалект, представен в Супрасълския сборник, няма изяснени ерове. Изясняването на силните ерове в паметници, писани в западните краища, и авторитетът на македонската книжнина дават повод за предположението, че протографът на Успенския препис може би е пренесен от Преслав в Атон и по-късно е достигнал Киев, но връзката на Успенския с Йосифо-Волоколамския, от една страна, и сходството на Йосифо-Волоколамския с Пог. 968 при еднаквите разночетения, неподкрепени от гръцки, говорят по-скоро за паралелно съществуване в Русия на два протографа по времето на архимандрит Макарий.

Липсват русизми от типа на окончанието за род.пад. ед.ч. и им.-вин. форма на имената от меките основи с ѣ вм. ѧ (тип троицѣ). Както вече бе споменато, замяната на ѧ с а в Успенския е характерна за северноруските говори и на това диалектно влияние отдавам варианти в текста с к вм. ч, напр. 86б19 прокыиҳ, но 87а14 прочиихъ, причастия от типа 120б15 кажа за διδάσκων (за формата на причастията на *ja* < *ę река, ведя* в новгородския диалект вж. Ш у с т е р - Ш е в ц 1998: 9).

В Пог. 968 са използвани три знака за вокала *о*, изписани като тясно ѻ или широко о и ѡ. Широкото о от Пог. 968 е изписано като ѡ в съответните разночетения от Успенския препис. В Пог. 968 ѡ се поставя за маркиране на важни за теолога думи като **ѡтьць, прѣмѫдрость, салѡмонъ** или **саломѡнъ, слѡво, словѡмь.** В екзегезата си Атанасий разграничава τύπος и εἰκών, εἰκών и κατὰ εἰκόνα. Славянският преписвач е разграничил графично **ѻбразъ** за τύπος ‘символ’ и **ѡбразъ** за отражението на божествения образ εἰκών, но за τύπος въвежда и нова дума: **кѵрїалъкъ** ‘отпечатък’ (специално за Бога), срв. например 132а23–25 **да не ви́но водѣ примѣшаѧ, ѻ҃кради́ть и҃стинѫ. та́ бо зи́ждѧшти и҆ съдѣтельна є́сть. ѡ҃бразъ же є́ѧ възижда́єтъ сѧ въ дѣлѣ́х҃. ꙗкѡ́ и҆ ѻ́бразꙋ є́же по ѻ́бразѫ̀** ἵνα μή, *τὸν οἶνον ὕδατι μίσγων*, κλέπτειν δοκῇ τὴν ἀλήθειαν. Αὕτη μὲν γὰρ κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστιν· ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνος τὸ κατ’ εἰκόνα. И в гръцки, и в славянски има тенденция ударените гласни да се пишат с широко *о*, срв. и разночетенето с омега в гръцкия ръкопис М, което отговаря на 181б14–15 **ѻ́тъ тебе є́сть и҆сто́чьникъ жи́з҃ни. въ свѣтѣ твое́мь ꙁ҆ьримъ свѣтъ,** *Παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, καὶ ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς,* М. *ὀψώμεθα.* В Успенския препис има специално правописно правило за ѡ.

Една графична особеност на Пог. 968 в изписването на широко є и тясно ѥ с различна височина на широко є в думи с определена богословска семантика като **слово божиє** и **єдинъ** (когато става дума за единствения Божи Син) дава възможност да се открои визуално „божествената“ семантика, може би от преславски протограф с по-изявено графично противопоставяне на знаците за „човешко“ или „божествено“ буквено означение. В значение ‘един-единствен’ за Божия Син преводачът въвежда лексема **цѣглъ**.

Идиолектът на преводача е източнобългарски. Между архаичните черти са двойственото число, императивните форми от типа **даждь**, синтетичното **бѫди**, условно наклонение с **би**, инфинитивът **бытоу**, формата **братръ.** Запазването на двойствено число, което в атонската редакция е заменено с множествено, предполага липса на атонско посредничество при пренасянето на Пог. 968, напр. 98б13 **ногама мои́ма,** τοὺς πόδας μου, или Пс. 118:73: 113б14 **-ни д҃а́д҃ъ би пѣлъ, рѫ́цѣ твои родѝста мѧ, нъ съ҇творѝста мѧ.** οὐδὲ ὁ Δαβὶδ ἔψαλεν· Αἱ χεῖρές σου ἐγέννησάν με, ἀλλ’, ἐποίησάν; 144б10 **ѻ҃тъ ѹ҃стьноу неправедивоу** *ἀπὸ χειλέων ἀδίκων,* тук Синайският псалтир, Пс. 119:1–2, има **ѻтъ ѹстенъ неправедивъ.** Архаичните особености в Пог. 968 съответстват на изнесените от Славова архаични особености на *Учителното евангелие* на презвитер Константин (С л а в о в а 2017: 2, 4–5, 9–16). В Успенския препис двойственото число е заменено с множествено, изпуснати са кратките винителни форми на анафоричното местоимение, но това е резултат от русифицирането на текста.

Падежната система в Пог. 968 е запазила старобългарските склонения, но графиката с ѧ вместо ꙗ и ѣ и смесването на носовките завоалират морфологичните форми. Това се отнася особено за формите за род.пад. ед.ч. при *а*-основите. Палатализацията на задните съгласни в склонението на

твърдите основи е предадено последователно, срв. **доуслѣ** 101а5, **ковчезѣ** 122б20, **дрѫзѣи** 106б7, **є҆фесьсцѣи** 112а27. Преминаването на меките *jo*- и *ja*-основи към склонението на твърди *o*- и *a*-основи е непоследователно, но написания като **црькоⷡвницѣ** за мест.пад. не оставят съмнение за напредналия процес в късната старобългарска епоха.

При определена група имена от *o*-/*jo*-основи се налага влиянието на имената със стара кратка *ŭ*-основа: окончание **-ови** за дат.пад. ед.ч., **-ове** за им.пад. мн.ч., **-овъ** за род.пад. мн.ч. Явлението е започнало в старобългарския период и е засегнало по-късно станалите еднозрични имена след изпадането на слабите ерове. В Пог. 968 дателното окончание **-ови** е засвидетелствано при имена на лица (редовно **сынови, богови** 66б11, 76а19, 85б10, 87а24, 90а27, **господеви, мѫжеви** 91а10, **о҆тцеви** 122а6, 124б2, **йсоуви** 80б2, **пилатови** 122б27, **давыдови** 67б25, 79а1, но и **давыдоу** 76б14, **и҆ѡ҆сифови** 69а9, **петрови** 171а20, 26, 171б1, 181б9), а също при олицетворени названия **здание́ви** 100б11, **тѣлови** 166б1, 178а15, но и **тѣлѵ** 178а22, **тѣлѫ** 152а23, **тѣлоу** 178б12, 179а15, 182б24, **мирови** (схванато като одушевено: 98б1, 99а25, 112а13), но и **миро҃у**. Например 67б24–25 **є҆ште же и҆ наѳанъ пр҃рькъ вълѣзъ. тожде глаго́лаа́ше давы́дови;** 115а17 **жьрѣа҃хѫ бѣсо́мъ а҆ не богови.** В Успенския препис дателните форми на **-ови** са пренесени от първоначалния протограф.

С обобщена основа със суфикс **-ов-** в мн.ч. са засвидетелствани в им.пад. **сынове, жидове** (76а17, 80а14–15, 101а22), в род.пад. **сыновъ, члѣновъ** 95б26, 126а4, **мозговъ**126а5. Няма форми за мн.ч., образувани от именителната форма за мн.ч. **-ове** с нови окончания от типа **-овомъ** за дат. пад. и **-овѣхъ** за мест.пад.; тези форми са характерни за паметници след XII в. С формирането на мъжколичен род фокусът е върху противопоставянето лични имена ~ нарицателни и неодушевени имена, така в групата на личните и персонифицираните имена родителен падеж е изместил винителната форма, макар че в гръцки има винителен. Явлението е засегнало и прилагателните, причастията и местоименията от м.р., отнасящи се до библейски лица, срв. 65а17–18 **глаго́лѫште сътворе́нїе и҆ зъда́нїе сѫштаго бо́жиа сына,** 65б6–7 **вѣръныи҆хъ въспоманемъ. сихъ же о҆бличимъ;** 68а6 **слышѫште раба соломѡна,** 69а2 **рожьши каи́на,** 130а22 **съкрьвь́наа́го назнаменѫ,** 115а3–4 **бо҃ рожьшаа́го та о҆ставилъ е́си,** 130б1 **слы́шавъ е́ди́ночѧдаа́го сына бо́жиа,** 68б12–13 **а҆ште о҆у҃вѣдать кни́жнаа́го своиства.** εἰ μάθοιεν τὸ τῆς Γραφῆς ἰδίωμα. Сравни и 94а4–7 **нъ ꙗко҆ поро҃ и҆стовъ, и҆ о҆тъ него съгла́даемъ, и҆ сы́на не и҆звноу, нъ о҆тъ ѡ҃тца раждаема, и҆ цѣла о҆стаѫшта о҆т҃ца.** ἀλλ’ ὡς γέννημα ἀληθινὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ. Συνορῶμεν καὶ τὸν Υἱὸν οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννώμενον, καὶ ὁλόκληρον μένοντα τὸν Πατέρα. Винителен се пази при нарицателни имена и неодушевени съществителни: 69а14–15 **а҆ште же бѣ́дѫть к томѫ сынове. и҆ а҆ште сътворить сынъ,** 67б13 **своа рабы лѫбѫште,** 67б11 **рожьныа сы́ны о҆тъ ни҆. рабы себѣ нари́чѫ҃,** 115а9 **ꙗвлае́ть члове́чьскоє сѫ́тьство.** Същото правило важи и за анафоричното местоимение, вин.пад. за не-лица е **ѧ**, напр. 136б27 **твори҃ ѧ,** вин.-род.пад. за лица е **ихъ**: 87а24–25 **о҆срами҃ же и҆хъ,** 93а16–17 **и҆сцѣлилъ е́сть и҆хъ,** 110а22 **и҆збави҃ и҆хъ и҆ ны.**

Към новите морфологични явления се отнася единичната замяна на окончанието за род.пад. мн.ч. с окончание за мест.пад. мн.ч.: 90a24–25 **сѝце же глагóлати ѻ̀ словеси бóжиѫ́моу. не крьстыа̑нѣ̀ нъ є́л҃инѣ̀ є́сть,** Τοιαῦτα δὲ λέγειν περὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, οὐ Χριστιανῶν, ἀλλὰ Ἑλλήνων ἐστί. Употребата на мест.пад. мн.ч. като род. мн.ч. е регистрирана и в паметници от XIII в. (напр. Добрейшово евангелие, М и р ч е в 1963: 146).

В още един изолиран случай е нарушено падежното съгласуване след предлог ѳ, след предлога ѻ вместо местен има творителен падеж: 65a3–5 **ѻ̀ прѣдъреченъ҃и́ми прьвѣ̀є сего Ѻбличéниими. ѝ ѻ̀ ѹ̀казанийхъ ѝстинъ҃нъ҃и́хъ.** По-вероятно това се дължи на преписвача с изнасяне на предлога ѳ пред творителния, който е стоял в първоначалния превод; в Успенския препис е изпуснато второто ѳ, както е в гръцки, но не е поправена падежната форма, срв. гр. ἐπὶ τοῖς προειρημένοις πρὸ τούτου κατ᾽ αὐτῶν ἐλέγχοις, καὶ ταῖς περὶ τῆς ἀληθείας ἀποδείξεσιν. По-малко вероятно е тук да е намерило отражение заместването на окончанията за мест.пад. с творителни при сложни прилагателни и местоимения, познато от среднобългарския период.

Не е представено среднобългарското окончание за род.пад. мн.ч. **-еи** при *jo*-основи. От *r*-склонение е запазена формата **матере** 71б23. При имената на *s*-основи се пазят старинните форми, например от **слово**: **словесе, словеси, словеса, словесъ,** от **небо**: **небесе, небеса, небесєхъ** и **небесѣхъ,** от **тѣло**: **тѣлесе, тѣлеси, тѣлесемь,** но и **тѣла** за род.пад.

Стари *ū*-основи са представени с **любъве, цръкъви**. Следа от консонантното склонение има в **цѣсаре,** 78б5 и 89a6, в ед.ч. **цѣсарь** се скланя по меките *jo*-основи, напр. в цитата от Иоан. 19.15: 101б1 **нє и̑мамъ цѣсаря тъкмо кесара.**

Появата на творително окончание **-ми** от *i*-основи в консонантното склонение е регистрирано само веднъж, срв. **чоудесъми** 79a11, редовното е **-ы,** например **словесы** 134б9, 135б21, 157b16, 177a21. Окончание **-ми** за тв.пад. мн.ч. е често при имената от среден род на **-їе, -ие**. Ваян ги регистрира като зачестяващи в *Първото слово* на Атанасий Александрийски по подражание на определените (сложните) форми на прилагателните; авторът смята, че формите на **-ми** принадлежат на късния старобългарски език (В а й а н 1952: 116).

При калкирането на сложните гръцки думи отделните съставки се скланят самостоятелно, напр. 125a4 **ѕълоѹ̀ѻ̀ми́ениѹ**, κατὰ τὴν κακόνοιαν, така и в Успенския препис, 120d1.

Един случай на нарушено падежно съгласуване при съседни прилагателни има в 97б11–12 **всѧ си́лы того ѕъдавъшаа́го ѝ дръжаштоу̀́моу въ пра́вдѫ нари́чѫть сѧ.** πᾶσαι δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος καὶ χρωμένου καλοῦνται δικαίως. Под влияние на мъжколичния род на λόγος е нарушено съгласуването в примера 98б22 **нъ ѩкоже є́ди́но сы́ сло́во бо́жїе. благовѣстова́нъ бысть і҆ѡа́ннѹ̑,** ἀλλ᾽ ὡς μόνος ὢν τοῦ Θεοῦ Λόγος, εὐηγγελίσθη παρὰ τοῦ Ἰωάννου. В 99б6 **ни жєѣница и̑менѫ́єть** за οὐδὲ τὴν κάμπην ὀνομάζει окончанието **-а** може да се обясни като влияние на новгородското наречие, където *a* < *ę*. В Успенския препис има няколко примера за смесване на **а** и **ѧ**: срв. 134b8–9 **ражемѣ плоти, ѿ плоти бца мр҃їа**, γεννωμένης τῆς σαρκὸς ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας.

В Пог. 968 старинните форми на миналите деятелни причастия от типа рождь, сътворь са употребени наред с новите родивъ, очистивъ. Според Славова в *Словата против арианите* „съотношението между архаичните и иновативните причастни форми е съответно 67% към 33%“ (Славова 2017: 14). В архаичните форми от типа даждь в Успенския препис има редовна фонетична замяна на -жд- с -ж-, докато преписвачът на Пог. 968 запазва по-старинната форма с -жд-. Узусът в синтактичната употреба на причастията и в двата преписа на *Словата* отговаря на книжовната практика в *Учителното евангелие* на Константин Преславски.

Езиковите особености на Йосифо-Волоколамския препис могат да бъдат сведени до следните главни характеристики: пропуск на слабите ерове, вокализация на силните ерове (плъть҄нъ > плотен, крепок), замяна на жд с ж (тѫжде > тѹже), непоследователна замяна на ѣ > е, ꙗ > ѧ, ѫ > ѹ, ъи > ы, -ие > їе, написание за широко о като ѡ, сонантните *r* и *l* винаги се предават с *ор*, *ол*, *ер*, изпускане на епентетично -д- (издрекшоу҆ > изрекшѹ), контрахиран имперфект (подобаше > по҆́баше, в Успенски написано като по҆́ѡ҆́баше, молѧше > молѧше), контрахирани окончания на прилагателните (присньнаго > Волоколамски присненаго, Успенски присньнаго, съкращаване на nomina sacra и винаги с титла – ѿ҃ць, с҃нъ).

Спорен е въпросът доколко Успенският препис е пряко разклонение от Йосифо-Волоколамския, доколкото правописът в Успенския следва стриктно определени правила, характерни за атонско-търновската реформа. В начална сричка с ѡ пише ѡ, пише редовно ї вместо и пред гласна, за група вокали на мястото на етимологични -жьж, -ѧь, -аꙗ, -ꙗѧ пише съответно -аа, -аѧ, -аа, -жа: имоу҆щаѧ < имоу҆щтаѧ, соу҆щаѧ < соу҆шаѧ, покланающа < покланаюжьж, смотраа < смотраѧ.

Ако правописът на Йосифо-Волоколамския препис се различава до такава степен от Пог. 968, преписан в същата година и в същия книжовен кръг, обяснението е, че първоначалният превод, съхранен добре в Пог 968, е претърпял правописна и езикова редакция до или по време на копирането от преписвача Тимофей Велиаминов, който сам споменава преписа на „стария Атанасий“. Йосифо-Волоколамският препис се различава на няколко места от Пог. 968 с разночетения, които съответстват на други гръцки варианти. Това означава, че преписвачът или сверява своя протограф с гръцки препис, различен от гръцкия антиграф на Пог. 968, или че е разполагал със сверен и вече русифициран препис на Пог. 968. По правописни особености този хипотетичен русифициран протограф е съдържал вече характеристики, които са налице в руските ръкописи след XII в. Успенският препис отразява по-старо състояние с търновски правопис до прехода към ресавски, а Йосифо-Волоколамският правопис е оформен под ресавско влияние. Налага се впечатлението за архаичността на преводите, включени в МЧМ.

От бъдещо изследване ще бъде изяснен въпросът дали може да се говори за варианти на преписите от „сборников“ и от „минеен“ тип с по-архаична версия от сборник, предназначен за четене от монаси и миряни, в сравнение с книги за литургична употреба.

Едно бегло сравнение между правописа на Йосифо-Волоколамския препис на *Словата* с *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис*, познато по четири преписа от Йосифо-Волоколамския манастир, най-ранен препис от XVI в., показва, че в *Словата против арианите* е представен значително по-старинен етап от развитието на църковнославянския език в руска редакция. И двата текста са препоръчани за преписване от Генадий, разликата по време между *Словата* и преписа от РГБ, ф. 178, 3112 (Р), публикуван от Славова, е само четвърт столетие, но преводът на *Посланието на Фотий* е от „високо ерудиран представител на Евтимиевата книжовна школа“ (С л а в о в а 2013: 158). В текста на *Словата* няма среднобългарски показатели като удължени форми на показателните местоимения (тип **тои, тии, тїѥ, сїа, таѧ**) или местоименни прилагателни **таковъ, ѩковъ, какъвъ**, замяна на разделения задлог (тип **въ** + име + **мѣсто**) с предлог (име + **въмѣсто**). В Пог. 968 се пазят анафоричните местоимения **ѥ, ѭ**, кратките дателни форми тип **ми.** В преписа на *Посланието на Фотий* от XVI в. се съдържат фрагменти, познати в същия превод и език по среднобългарски паметници от XIV в., например Никео-Цариградския символ на вярата в неговата трета редакция, съхранена в Бориловия синодик, НБКМ 289, Карадимовия (Шопов) псалтир, НБКМ 454, Ряповия сборник, БАН 80 (С л а в о в а 2013: 152–153). За *Посланието на Фотий* има основание да се приеме, че преводът е пренесен от Балканите след XIV в., докато преписът на *Словата* в Пог. 968 е от протограф, отговарящ граматично на старобългарската епоха.

Правописната система на това разклонение преписи, чиито представители са Йосифо-Волоколамският и Успенският препис, би могла да бъде основание за хипотеза, че на Атон е бил преписан един непознат досега или недостигнал до нас препис с атонска редакция на *Словата*, в който е използван първоначалният Преславски превод на *Словата на Атанасий*. Включването на три *Атанасиеви празнични слова* в Хилендарски минеен панегирик от XIV в. с преписи, съхранени в Рила и Молдова, показва, че преписи от преводи на *Атанасиеви слова* за празничния миней са запазени на Атон (П е н к о в а 2015: 34–39). Докато в Преслав *Словата* на Атанасий Александрийски са актуални и в спора по filioque, и в борбата срещу западното арианство, то по времето на Патриарх Евтимий е нежелателна конфронтацията с Рим. Не е изненада, че религиолектът, съгласуван с una essentia, tres substantiae в редактираните *Слова* на Атанасий, е следван от Евтимий.

Общите отклонения от гръцки в две разклонения на преписите като доказателство за общ първоначален превод като източник на преписите

Сравнението на преписите от *Трето слово* в Пог. 968 и МЧМ показва недвусмислено, че първоначалният превод, залегнал в основата на двете разклонения, е един и същ: както при изпускането на гръцки думи и фрази, така и при наличието на специфични славянски изрази като **сцѣглъ, коуроѣлъкъ** и дълъг списък от хапакси.

Изнесеният материал включва както разночетения, които не могат да бъдат обяснени с разночетения от гръцките ръкописи, така и разлики, възникнали при свободния превод на *Трето слово*.

Преписът в МЧМ отразява развитието на руския старославянски език в сравнение със старобългарската основа на протографа: изпускане на кратките анафорични местоимения **и, ѥ** за вин.пад., стегнати форми на прилагателните и имперфекта, отказ от двойственото число и двойно отрицание, поява на деепричастия. Новата фонетична стойност на малката носовка **ѧ** – като тази на **а, ꙗ**, превръща причастията на **-ѧ** в деепричастия и род.пад. ж.р. в казус генералис. Същото правописно правило намираме и в преписа от XIV в. на *Посланието на Фотий* с деепричастия: **изъꙗвлꙗ, оумышлꙗ, чт҃нѣишаѧ** за **чт҃нѣишꙗ**. Правилото води до суперкоректна поправка от типа на **възвращтаіѫ** вместо **възвращтаѧ** в Пог. 968, 152б5.

Езиковата характеристика на Успенския препис в МЧМ съдържа както фонетични русизми (**оу < ѫ; ю < іѫ; ѥ < ѧ, ѣ; ж < жд; ол < лъ; ф < ѳ**), така и изкуствени морфологични форми, които са резултат на редовно спазване на определени правописни правила, без връзка с етимологията на думата или старобългарската граматика. Тези правила имат значение за изследване наличието на влияние от правописната реформа от Атон в МЧМ. Следните правописни правила са прокарани последователно в Успенския препис, който използва два знака за *о* (**о, ѡ**) и два знака за *е* (**ѥ, є**), докато Пог. 968 има три знака за *о* (**о, ѻ, ѡ**):

- Правило за **ѡ** вм. **о**: в еднозрични думи и в първа сричка на многозричните думи: **бѡ, пѡ, нѡ, тѡ, мѡлѧщ҃ѥ, прѡста**; във втора сричка, ако в първата сричка има друга гласна: **рабѡта, свѧгѡша, въздѡхноуша.**
- Правило за десетично *и* с трема (**ї**): пише се пред гласна в началото и вътре в думата: **иѡаннъ** става **їѡаннъ, приде – прїиде, дѣании^{х} – дѣаніи^{х}.**
- Правило за група гласни **-жѫ** (**-жѧ**), **-аꙗ, -ꙗѧ** да се изписват съответно като **-аꙗ, -аѧ, -ѧ**: **имоуща** за **имоущтаѫ, соуща** за **соушаѫ, покланающаꙗ**

за **покланяющѫѭ**, **смотрѧа** за **смотрѧѧ**. Замяната не е съобразена с етимологичното място на гласните.

Тези строги графични правила в Успенския препис вероятно са влияние от правописната реформа, проведена на Атон и утвърдена от Патриарх Евтимий, например в Бориловия синодик, в *Молитвите* на Патриарх Евтимий и Евтимиевия служебник се пише редовно **-ѫѧ** след твърда и **-ѧѫ** след мека съгласна**.** Влиянието на Атон с посредничеството на Киприан и връзките между Атон и Новгородския епископ Макарий са добре засвидетелствани и многократно публикувани.

От Бориловия синодик не съществуват руски преписи и най-близката възможност за доказване на влияние от Евтимиевата реформа върху руските версии на *Словата* е да се изследват произведенията, излезли под перото на митрополит Киприан, например редактираните от него служебник и требник. На Киприан приписват текста на служебник в ръкопис ГИМ. Син. 601 от края на XIV в. и требник от 1481 г., ГИМ. Син. 326. За сигурен Киприанов служебник се приема от Афанасиева ръкописът от Ватиканската библиотека Vat. Slav. 14. Афанасиева посочва, че езикът в преводите на Киприан и неговото обкръжение съдържа особености, свойствени на Търновската книжовна школа: окончание **-ьми** за тв.пад. мн.ч. при съществителните на **-ениѥ**, предлози **ради, въмѣсто,** показателни местоимения **тъ, та, то** с функция на лични местоимения, дателните енклитики **ми, ти, си** се използват като притежателни, запретително условно наклонение с **да не** вместо повелителни форми (тип **да не посрамиши, да не оуклониши**), префект вместо аорист за 2 л. ед.ч., членувани с **ѥже** инфинитиви вместо отглаголни съществителни. В Пог. 968 тези среднобългарски явления не са представени с изключение на калкираните от гръцки членувания на инфинитиви и цели изречения, задлогът **ради** се употребява според нормите на старобългарската граматика. Наред с търновските модели в творчеството на Киприановото обкръжение се активизират редица руски характеристики: нормативно става окончанието **-ов** за род.пад. и **-ох** за мест.пад. мн.ч. при съществителните от м.р., форма **ѥѧ** вместо църковнославянската форма за вин.пад. ж.р. **ю**, наличие на **послѣ** вместо предлога **по** + местен падеж. Афанасиева регистрира конструкции при Киприан, които не са свойствени на южнославянските преводи, но са били използвани активно в делови паметници от Москва, Смоленск и Руския юг, тип **ꙗко хотѧщю ми симъ мѵатисѧ… ѿричюсѧ** или безлични изрази с **быти** + дателен падеж в значение ‘става, случва се’ (А ф а н а с ь е в а 2017).

Тези нови явления отсъстват в Пог. 968 и под влиние на протографа са избегнати в Йосифо-Волоколамския препис. Лексикалните замени при русифицирането засягат българизмите, напр. **съплеска́ни бы́хомъ** става **създани** за ἐπλάσθημεν, **опытание** става **испытание**. В други случаи осъзнатата от руския преписвач загуба на слабите ерове и възстановяването на гласната води до преосмисляне при предаването на **свѣтъ** като **совѣтъ**.

В изданието на *Трето слово* от 2016 г. бяха поместени списъци на славянските съответствия в Пог. 968 на гръцките разночетения само по

традиция *x* или само по традиция RSP (П е н к о в а 2016: 38–69). В изнесения материал за разликите между самите славянски преписи тук се дават разночетения от гръцките ръкописи, използвани в изданието на T e t z, W y r w a 2000, преглед на гръцките източници вече е даден в изданието на старобългарския текст на *Трето слово* от Пог. 968 (П е н к о в а 2016: 29–33). За названията на гръцките ръкописи са използвани съкращенията от публикацията през 2016 г.

Данните от сравнението на Новгородския препис в Пог. 968 и Успенския в МЧМ показват, че преводът в Пог. 968 следва традиция *x* по най-ранния познат гръцки ръкопис C, но с отделни примеси от традиция RSP. Примерите в Успенския препис в единични случаи се съгласуват с по-късни гръцки преписи на традиция *x* (преписи U, M), например Пог. 968 141a1 **є҆динъ и҆стóвъ бг҃ъ,** Успенски 126d6 **єдин҃ и҆стóвъ,** изпуска **бг҃ъ,** RSPC μόνος ἀληθινὸς Θεὸς, ULWMBA μόνος ἀληθινὸς изпуска Θεὸς, по принцип има основание да допуснем две различни гръцки традиции от два различни гръцки протографа. Това се потвърждава и от сведението, че в Новгород са разполагали и с „по-стар“ препис на *Словата*, както следва от приписката към преписа, запазен в Йосифо-Волоколамския манастир: **в старо҆м҃ аѳанасїи писано так**, f. 219r, **въ старо҆м҃ та҃**, f. 233v (цит. по L y t v y n e n k o 2017: 25).

Маргиналните поправки в Пог. 968 може да се дължат на сверка с препис от второто разклонение, срв. 135б9 **а҆стєра мждрьца**, в полето добавено **Фjлwсофа**, докато МЧМ 124d26 има **философа**, в полето **м҃рєца** за Ἀστερίου τοῦ σοφιστοῦ.

По-долу са сравнени и отклоненията от гръцки без поддръжка от познатите гръцки разночетения (по изданието на T e t z, W y r w a 2000). Примерите включват пропуснати или добавени думи и фрази, неточно предаване на смисъла на гръцките думи или промяна на граматичната форма. Включени са разликите в склонението на съществителните (тип **ариани/ариане, жидо҆м҃/жидwво҆м҃**), но само в случаите, когато изборът на морфологична форма променя смисъла на фразата. Преписът в МЧМ последователно заменя показателните местоимения **тъ** и **сь** с **то** и **сє**, но са приведени само промените, където **тъ** и **сь** в началото на изречението могат да се тълкуват от преписвача като съюз или частица.Тук не са включени записаните в полето изпуснати думи и фрази в Пог. 968, които преписвачът сам е забелязал и поправил. Не са включени всички чисто графични замени в Успенския препис, които имат характер на споменатото по-горе правописно правило за **w** вм. **о** или **ї** за **и,** но са включени вариантите за изписването на група гласни **-жіж, -аіа, -іаѧ** в Успенския препис като **-аіа, -аѧ, -жа**, както и морфологичните промени от типа Пог. 968 153a5 **дховьныимъ** и МЧМ 131b3 **д҃хwвномъ.**

Честотата на отклоненията от гръцки в преписите на *Трето слово* може да се обясни с това, че текстът не е редактиран по сверка с признат за образец гръцки протограф за разлика от текста на превода на *Второ слово*, сверен с приета за образцова редакция на гръцкия текст – текст от тради-

ция *x*. Този недостигнал до нас гръцки антиграф от традиция *x* е най-близко до съхранения препис C.

Примерите са дадени по реда на листовете в двете издания с кратки коментари.

135б9 ѧ҆стера мѫдрьца, в полето добавено **Фїлѡсофа**, докато 124d26 **философа**, в полето м҃реца за Ἀστερίου τοῦ σοφιστοῦ;

136а5 сы́нъ си и҆здре́кшоу, 125a11 сн҃ъ си емоу изрекшѧ за ὡς Υἱὸν... εἰρηκέναι ταῦτα;

136б1 о҆тъ мно́гыихъ҆ є҆ди́номоу, така и МЧМ 124a39 за ἐκ πολλῶν ἕνα καὶ τοῦτον τυγχάνειν, и двата изпускат καὶ τοῦτον τυγχάνειν;

136б3 Тук Пог. 968 е сверен и добавя изпуснатото в полето след о҆тци: ·÷и҆ ѡ҆ць во мнѣ, но па́че и҆ азъ въ о҆ци·÷, 125a40 но паче и азъ въ ѡци и ѡць же въ мнѣ;

136б6 тѫжде благодѣть, 125a44 тоуже ѡнѣ благодѣть за τὴν αὐτὴν χάριν, тук показателно местоимение ѡна във функция на членна форма, срв. и в новобългарски удвояването на определението в изрази като „душата му на оня човек“;

136б8 є҆моуже годи́ть сѧ глаго́лати, 125b1 емꙋ҆̑ гѡдитсѧ г҃лати, ᾧ μόνῳ ἁρμόζει λέγειν, и двата изпускат μόνῳ;

136б14 видѧштоую҆моу сы́на зрѣти о҆тца́ своє́го, 125б6 видѧштемѹ сы́на зрѣти ѿча сн҃ своего за τὸν ὁρῶντα τὸν Υἱόν, ὁρᾷ̑ν τὸ τοῦ Πατρὸς ἴδιον;

136б17 є҆же є́сть въ о҆тци свое, то сы́нъ є́стъ сѧ, 125b10 тъ с҃нъ есть сѧ за τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἴδιον, τοῦτο ὁ Υἱὸς τυγχάνει ὤν, тук и двата имат сѧ за сѧи;

135б19 тѫжда себе сѫшта а҆по́стола ѩвлѧе́ть, 124d40 тоужа̀ себе соущѧ а҆п҃ла авлѧтъ за οὐκ ἀλλότριον ἑαυτὸν τοῦ Ἀποστόλου δείκνυσιν, и двата изпускат отрицанието;

136б21–22 видѣ́ниоу бо́ божьства, о҆́тцоу сѫштѫ. є҆же є́сть сы́нови, 125b15 видѣнїю бо б҃ства ѿцю соущю еже є҆̑ с҃нви не е съвсем точен превод на Τοῦ γὰρ εἴδους καὶ τῆς θεότητος τοῦ Πατρὸς οὔσης τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, в гръцки genitivus comparativus;

137а14–16 є҆ди́но є́ста самъ и҆ о҆т҃ць свои́ствомъ. и҆ при́сньствомъ сѫ́тьства. и҆ тождьствомъ е҆̑ди́ного бо́жьства, 125b40–41 едино еста с҃а. и ѿць своиствомъ и присньствꙋ҆̑ соутства. и҆ тожествомъ единаго б҃ства за ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος. И двата имат присньство ‘вечност’ за οἰκειότητι ‘сродство’.

137а25 є҆ди́номѫ сѫ́штѫ божьствꙋ, 125c9 є҆ди́номꙋ сѫ́штꙋ б҃ствоу за μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος, и двата сѫ́штѫ за οὔσης;

137б14–17 почто же о҆тьча о҆ сынѣ глаго́лѭть занеже о҆тъ него є́сть поро́дъ. почто҆̑ и҆ сыновна (τὰ τοῦ Υἱοῦ) своѧ сѫ́ть о҆тьцеви. не зане́же ли па́кы своє́го є́стьства (τῆς οὐσίας αὐτοῦ sc. τοῦ Πατρὸς) свои є́сть поро҆̑ сы́нъ, 125c26–29 пѡчто же ѿча о с҃нѣ г҃лютсѧ. занеже ѿ него є҆̑ поро҆̑ пѡчто҆̑ и с҃новна своѧ соу҆̑ ѿцеви. не зане҆̑ ли пакы своего є҆̑ства свои є҆̑ поро҆̑ с҃нъ, Διὰ τί δὲ τὰ τοῦ Πατρὸς ἐφ’ Υἱοῦ λέγεται, ἢ ὅτι ἐξ αὐτοῦ γέννημά ἐστιν ὁ Υἱός; Διὰ τί δὲ καὶ τὰ τοῦ Υἱοῦ ἴδιά ἐστι τοῦ Πατρὸς, ἢ ὅτι πάλιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιόν ἐστι

γέννημα ὁ Υἱός; след **сы́нъ** и двата изпускат Τῆς δὲ οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἴδιον ὢν γέννημα ὁ Υἱὸς, какъвто е случаят и в два късни гръцки ръкописа R и M (T e t z, W y r w a 2000: T. 310). R и M са разклонения от различни традиции, а за славянския превод е използван гръцки протограф по смесена традиция.

137б27 **постигъ́й же то**, 125c41 **постигъ́й то є́**, излишно **є́**, ὁ τοῦτο δὲ καταλαβὼν;

138a10–11 **позна́ва́ти ꙗ̀ко тъ̀ є́сть и́же на ѡ́бразѣ. да не и́змѣня́є́ть же сѧ подѡбие**, 125d7 изпуска **ꙗ̀ко тъ̀ є́сть и́же на ѡ́бразѣ**, добавя в полето **то͡ є́сть и́же на ѡ́бразѣ** за ἐπιγινώσκειν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῇ εἰκόνι. Ἐκ δὲ τοῦ μὴ διαλλάττειν τὴν ὁμοιότητα, ‘от неизменността на подобието’;

138a13 **и о́нь въ мнѣ. и́ є́же видиши во мнѣ**, 125d12 изпуска **и́ є́же видиши во мнѣ**, κἀκεῖνος ἐν ἐμοί· καὶ ὃ ὁρᾷς ἐν ἐμοὶ;

138a16 **покланѧ́ми же сѧ**, 125d14 **пѡкланѧ́ѥми** за Ὸ γοῦν προσκυνῶν, срв. 138б2 **смирѧ́ѥ**, 125d30 **смирѧ́а**;

138a24 **вс͡ѣ бъ̀. є́сты сынъ**, 125d23 **весь бъ̀ є́ сы́нъ**, тук **є́сты** е причастие от **естовати**, синонимен глагол на **быти** за физически сътворените (небожествените), ὅλος Θεός ἐστιν ὁ Υἱός;

138a25 **не въсхыщение нача͡ быти равень богови**, 125d24–25 **не въсхыщє́нїе начатъ быти равень бо͡ви**, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, **нача͡** за пасивно-медиалното ἡγήσατο (от ἡγέομαι) ‘смята се, води се’, **быти равень богови** е подлогът, ‘Да бъде равен на Бога, не се води за кражба (отнемане на божествеността)’;

138a26–27 **видѣ́ние никако͡ и́ного разъвѣ отца є́сть**, 125d27–28 **вїдѣ́ние никого͡ и́ного разъвѣ о͡ца є͡**, τὸ εἶδος οὐδενὸς ἄλλου, ἢ τοῦ Πατρός ἐστι, в МЧМ е поправено по гръцкия;

139б3 **а̑ште у̑бо ре́ть є́сть сы́нови къ о́тьцѫ**, 126b4 **аще у̑бо ре́ть є͡ сы́нви къ о̑цю**, МЧМ поправя погрешно **ретъ** ‘съперничество’ на **ре́ть** (**речеть**), Εἰ μὲν οὖν ἅμιλλα τῷ Υἱῷ ἐστι πρὸς τὸν Πατέρα;

139б27 **тъ̀ є́сть о́т҃чь сы́нъ**, 126b28 **тъ̀ є͡ о̑чь сы́нъ** за Λόγος ἐστὶ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς Λόγος;

140a5 **твори́мъıхъ чло́вѣкы лъжи́воимени́тыи́хъ бъ̀**, 126b36 **творимыıхъ чл҃къ лживоименитыıхъ бъ̀**, τῶν πλασθέντων παρὰ τῶν ἀνθρώπων ψευδωνύμων θεῶν, в МЧМ преосмислено;

140a12–13 **и́ є́ли́ко таци глаго́ли сѫ́ть. да о́стаѩштєѧ̀ похва́лить**, 126б44 **и елико таци гли соу̑. да ѡстающиѧ пѡхоулѝ**, ‘колкото има такива *подобни* думи, а останалите (т.е. ‘нетрайните’) да отрече’ за гръцко καὶ ὅσα τοιαῦτά ἐστι ῥητά· ἵνα τὰ μὲν μὴ ὄντα διαβάλῃ ‘и подобните на тези думи, за да посрами несъществуващите’;

140a16–22 **не и́мѣ́а привидѣ́нїа свѣ́та... за... неподѡ́бна сѧ́а̀го привидѣ́нїа**, 126c9–10 **за... непѡдобїа сѧ́аго привидѣ́нїа**, οὐδὲ κἂν φαντασίαν ἔχον φωτὸς... ἀνομοιότητα τῆς ματαίας φαντασίας ‘без светлината да има представа... за несходството с безсмислената представа’, и двата **сѧ́а̀го**, **сѧ́аго** за τῆς ματαίας;

140б9 **по рече́нѫ́мѹ о́бразѹ**, така и 126c28 **по ре́номѹ образѹ**, κατὰ τὴν εἰρημένην, вар. ἡμετέραν; тук в стб. **образъ** ‘пример’;

140б12 **рекъ ви сьгда сѝ,** 126c33 **рекъ бы сегда сы** за εἶπεν ἂν τοιαῦτα, добавят **сьгда**;

141a1 **є́динъ и̑сто́въ бъ,** 126d6 **єдⷭ и̑сто́въ,** RSPC μόνος ἀληθινὸς Θεὸς, ULWMBA μόνος ἀληθινὸς, изпуска Θεὸς, две различни гръцки традиции;

141a5 **є̀гоже посла и̑ю̑ ха̑,** 126d11 **є̀гоже послалъ и̑ис,** ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν;

141a12 **оукаꙁалъ есть** ‘изложи, разясни’, така и 126d19 **оукаꙁа̑ есть** за ἐδίδαξε ‘научи’;

141a26 **не та́ко сы́шта сы́ноу ѝ о҃тца є́ди́но,** 127a26 **не та́ко соуштѵ̀ сы́нѵ̀ ѝ о҃тцѵ̀ є́ди́номѵ̀,** μὴ οὕτως εἶναι τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἓν;

142a3 **ни ꙁаꙁоумѣнии́ми, ни сѫдъми сѫпротивлѧета сѧ,** 127a29 **ни ꙁаꙁоумѣньими, ни сѵ̀дми сѵ̀прѡтивлѧета сѧ** за οὔτε τοῖς νοήμασιν οὔτε τοῖς κρίμασιν ἀντίκειται. Тук стб. има двойствено число за Отца и Сина **сѫпротивлѧета сѧ**, в гръцки става дума само за Сина (ἀντίκειται и очаквано **сѫпротивлѧетъ сѧ**);

142a11 **да а̀ште та́ко подо́бно ѐсть сло́во о҃тцеви,** 127a39 **да а̀ште е҃ тако пѡдобно слово wчеви,** εἰ οὕτως ὅμοιός ἐστιν ὁ Λόγος τῷ Πατρί, различен словоред;

142a17 **слово... о҃тче,** така и 127b1, и двата следват традиция *x*, RSP Λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, *x*Zig. Λόγος ἐστὶ τοῦ πατρὸς;

142б20 **нъ небесе дѣлъма** sic, 127b39 **но не себе дѣлма** за ἀλλ’ οὐ δι’ ἑαυτοὺς, M ἑαυτοῦ;

142б26–27 **а̀ште ли кто си́це не хо́штеть ꙁаꙁоумѣти,** 127c2 **аще҃ кто сице не хощⷮ ꙁаꙁѵ̀мѣти** за εἰ γὰρ μὴ οὕτω τις λάβοι, *x* λέγοι, M λέγει;

143a2 **ни о҃тцѫ же подо́бьнъ боудеть. нъ мнїи о҃тца,** 127c5 **ни отцѫ же пѡдобенъ боудеть. но мнїи ѿца** ‘нито ще бъде подобен на Отца, а по-нискостоящ от Отца’ за οὔτε τοῦ Πατρὸς ὅμοιος ἔσται, ἀλλὰ τῶν τοῦ Πατρὸς ὅμοιος ἔσται δογμάτων ‘но ще бъде подобен на Отца според догмите’;

143a13 **сн҃ъ же ѝ о҃тьць. тако ѐста і҃ако҃ пр҃е́дърече́но е҃сть,** 127c18 **сн҃ъ же и ѿць тако еста і҃ако҃ пр҃е́рече́но е҃** за ὁ δέ γε Υἱὸς καὶ ὁ Πατὴρ οὕτως εἰσὶν ἓν, καθάπερ εἴρηται, като изпускат ἓν, преписвачите покваряват смисъла за единството на Отец и Син;

143б12–13 **а̀ште бо не би є́ди́ньство ѝ свои ѐстьства поро́дъ сло́во,** 127d3–4 **аще бѡ не бы единьство. и свои е҃ствa поро҃ слово** за Εἰ γὰρ μὴ ἦν ἑνότης καὶ ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα ὁ Λόγος, τοῦ Πατρὸς изпуснато в славянския;

143б16–17 **никомѫ же бы́шьный и̑ не причаштаѭштѫ сѧ. къ сътво́рьшоумоу бо҃ꙋ даемъ̀ми,** 127d8–9 **никомоу҃ бышны҃. не причащаюштѵ̀҃. къ сътворшемѵ̀ бо҃ даемыми** за οὐδενὸς τῶν γενητῶν ἐπικοινωνοῦντος πρὸς τὸν πεποιηκότα ἐν τοῖς διδομένοις, и двата добавят **бо҃ꙋ**;

144a6 **отъ а҃г҃гела благовественїа прошаше,** 127d29 **ѿ а҃г҃лъ бл҃гвственїа прошаше** за παρ’ ἀγγέλου τὴν εὐλογίαν ᾔτει;

144a21 **є̀же слѫжити повелѣнїѭ бжїѭ,** 128a4 **є҃ слѵ̀жити пѡ повелѣнїю бжїю,** τὸ διακονεῖν τῇ τοῦ Θεοῦ προστάξει;

144б12 **похвалѫ въздаѧ,** 128a28 **пѡхвала въздаѧ ,** τὴν χάριν ἀνατιθεὶς;

144б14 **въ дн҃ь въ ньже,** 128a30 **въ нже дн҃ь,** ἐν ᾗ ἡμέρᾳ;

144б25–27 **бъ мои да благословествитъ тѧ̀ ѝ да въздрастить, ѝ да оу҃мно́житъ тѧ. ѝ бѫ́деши въ съньмъ ꙗ҆зыкъ. ѝ да̀ ти да́сть,** 128a43–45 **бъ мои да бл҃гословествитъ тѧ. и да въздрастит҃. и да оу҃множит҃ тѧ. и боу҃деши въ съ-немъ ꙗ҆зыкь. и да ти дасть,** и двата са по гръцки вариант от RSP Ὁ Θεός μου εὐλογήσαι σε καὶ αὐξήσαι σε καὶ πληθυνεῖ σε, καὶ ἔσῃ εἰς συναγωγὰς ἐθνῶν, καὶ δῴη σοι τὴν εὐλογίαν, традиция *x* тук изпуска καὶ πληθυνεῖ σε;

145a23–24 **нъ се ὁ бышьнъ́йхъ ѝ зъда́ныйхъ никтоже не рече́ть,** 128b30 **но се ѿ бышны҃. и зданы҃ никтѡ̑ речеть.** Τοῦτο δὲ ἐπὶ τῶν γενητῶν καὶ κτισμάτων οὐκ ἄν τις εἴποι;

145б1–5 **ѻ҆тълѫче́ни и ѻ҆тъстоя́ште ѻ҆тъ е́ди́ного, ѝ ни́ сѫ́тьствомь сѫ́ште. ѝ де́ло сѫ́ште, ни йхже дѣлае́ть бъ могоу҃ть дѣлати. а҆ште ли, то́ ѝ са́ми сѧ бы́ша съдѣ́лали. ни ꙗ҆ко́ рекѡ̑ ѻ҆тъдава́ѭштѧ бо́у съ ни́мъ ѻ҆тъдава́ѭть,** 128b36–42 **ѿлѧченїѧ и ѿстоаще ѿ единаго. ини сѫ́ствомъ сѫще. и дѣло соу҃ще нїѧ ихѫ̑ дѣлаѣ́ бъ мо́ѓть дѣлати. а҆ште ли то и сами сѧ бышѧ съдѣ́али. ни ꙗ҆ко́ рекѡ̑. ѿдаваю҃штѧ бѫ̑ с нимъ ѿдаваю҃,** κεχωρισμένοι, καὶ διεστηκότες τοῦ μόνου, καὶ ἄλλο τὴν φύσιν ὄντες, καὶ ἔργα τυγχάνοντες, οὔτε ἅπερ ἐργάζεται ὁ Θεὸς, δύνανται ἐργάζεσθαι, οὔτε, καθὰ προεῖπον, χαριζομένου τοῦ Θεοῦ, συγχαρίζεσθαι. Преводачът добавя **ни́ сѫ́тьствомь сѫ́ште** ‘нито са по същност’ и **а҆ште ли, то́ ѝ са́ми сѧ бы́ша съдѣ́лали**. Гръцкият превод гласи „понеже са отделени и отдалечени от Единствения, и по природа бидейки друго, и са (Божие) дело, не могат да сътворят, което Бог сътворява, нито, както преди споменах, когато Бог дарява, да съ-даряват“;

145б8–9 **повѣдаѭште**, 128c1 **повѣдающе** за ἀπαγγέλλοντές ‘обявяващи’, 145б10 **повѣдаѥтъ**, 128c3 **повѣдаѣ҃** за ὁμολογεῖ ‘разкрива’ – превод с един и същ глагол без нюансите в гръцката семантика;

145б11 **при бц҃ѧ мриѧ**, 128c5 **при бц҃а мр҃їа,** ἐπὶ τῆς Θεοτόκου Μαρίας;

145б24 **а҆зъ е҆смь бъ ѻ҆тца твое́го а҆враа́ма,** 128c20 **азъ есмь г҃ль ѿць твоего авраама,** Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρός σου, ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ;

145б26 **въ а҆г҃гелѣ бѣ бъ**, 128c23 **въ а҆г҃глѣ бѣ̑ бъ**, ἐν δὲ ἀγγέλῳ λαλῶν ἦν ὁ Θεός, и двата изпускат λαλῶν;

146a1 **глаго́ла́ше къ мшї҆се́ѡу̀ въ колимо́зѣ**, 128c25 **г҃лаше къ мшї҆сею в кѡлимозѣ,** ἐλάλει τῷ Μωϋσῇ ἐν τῇ σκηνῇ;

146a3 **та́кожде ѝ наугии́ноумоу̀ глаго́ла́ше, и҆х҃ же бо глеть бъ**, 128c28 **такѡ̑ наоугиномоу̀ г҃лаше. ихѣ̑ бъ глеть бъ** sic, οὕτω καὶ τῷ τοῦ Ναυῆ δι’ ἀγγέλου ἐλάλει, в славянския превод изпуснато δι’ ἀγγέλου;

146a14 **въ пр҃ѣдний҆ сѝ рекѡ́хомь**, 128d1 **въ праведны҃ сихъ рекохомъ,** RSP ὡς καὶ ἐν τοῖς προτέροις εἰρήκαμεν.

146б7 **за ра́зновидѣнїе и҆хъ**, 128d23 **зорновидѣнїе и҃**, διὰ τὸ ἑτεροειδὲς αὐτῶν;

146б16 **по томѫ́ еже дѣе́ть ѻ́ немь въсѣхъ словесе́мъ**, 128d34–35 **пѡ томоу҃ е҃ дѣетъ ѡ немь въ всѣ̑ слѡвесе҃**, κατὰ τὸ ἐν ἅπασι διὰ τοῦ Λόγου ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖν;

147a26 **та̀ разли́чна и҆мѫшти сѫ́тьства. ѻ́вого рожд҃ена,** 129a32 **та рл҃ична имоуща соу҃ства швогѡ̑ рожена**, тук и двата изпускат част от фразата τούτους διαφόρους ἔχοντας τὰς φύσεις, τὸν μὲν γενητὴν, τὸν δὲ ἀγένητον;

147б1: **а̀ си є̀ди́номоу҃ нерожденѫ̀**, 129a35 **а̀ си единомоу҃ нероженоу҃**, и двата изпускат част от фразата οὗτοι δὲ ἑνὶ ἀγενήτῳ καὶ ἑνὶ γενητῷ̃;

147б1 **ни та́ко ра҃знѩ́ютъ себѣ̀**, 129a36 **ни тако ра҃знꙋ́ю себѣ̀**, и двата изпускат Ἑλλήνων в края на фразата οὐδ’ οὕτω διαφέρουσιν Ἑλλήνων;

147б2 **глаго́лемъ÷ и бо є̀ди́нъ рождьшѝ**, 129a36 **гл҃емы бо ими единъ роженъ**, Пог. 968 добавя в полето **÷ими**, и двата добавят **единъ**, срв. Ὅ τε γὰρ παρ’ αὐτῶν λεγόμενος γενητὸς;

147б3–4 **є̀ди́ного сеѭ҆ сѫ́тьство ѷ҆мѫ́ть**, 129a39 **единого сею соу҃ство имоу҃**, τὴν αὐτὴν τῷ̃ ἑνὶ τούτῳ φύσιν ἔχουσι· καὶ οὗτος γὰρ κἀκεῖνοι κτίσματά εἰσιν, изпускат καὶ οὗτος γὰρ κἀκεῖνοι κτίσματά εἰσιν.

147б10 **а̀ не мно́зи**, 129b2 **а҃ не мнозы**, καὶ οὐ πολλοὶ, καὶ εἷς ὁ τούτου Λόγος, καὶ οὐ πολλοί, изпускат καὶ εἷς ὁ τούτου Λόγος, καὶ οὐ πολλοί;

147б11 **съдѣ́тельное видѣ́нїе**, 129b3 **съдѣтѣ́ное видѣнїе** за τὸ πατρικὸν εἶδος;

147б13 **о҆нъ послѫ́шьствовалъ мене ра́ди**, 129b5 **онъ пслоужьствова҃ мене ра҃**, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, и двата без **есть**;

148a13 **въ о҆тъ ѷ҆ѡа́нна є҆ѵа҃гг҇ели҃и пса́но е҆́сть**, 129b37 **въ їеѵа҃лїи ѿ ииѡанна писано е҃**, ἐν τῷ̃ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίῳ γέγραπται;

148a14 **е҆́же о҆ насъ христо́съ молѧ҆́ше**, 129b38 **еже ѡ на҃ молѧше҃**, ὅπερ περὶ ἡμῶν ὁ Χριστὸς ἠξίου, тук RSP Χριστὸς, *x* κύριος;

148a15 **съблюжди а҃ въ твое ѩ҆́мѧ**, 129b39 **съблюди въ твое имѧ**, τήρησον αὐτοὺς, МЧМ изпуска анафоричното а҃;

148a22 **дасть мнѣ̀**, 129c2 **дасть ми**, δέδωκάς μοι;

148a23 **ꙗ҆ко҆́ вѣ̀ є҆ди́но**, 129c3 **ꙗко҆́ вѣ̀ едино**, *καθὼς καὶ ἡμεῖς ἕν ἐσμεν*, МЧМ заменя двойствено число **вѣ̀** с глаголна форма **вѣ̀**;

148б6 **мы штѫ́жди**, 129c16 **мы тоу҃жи**, ἡμεῖς ἐσμεν ἀλλότριοι, и двата изпускат ἐσμεν;

148б11 **въ҃зи́демь ѝ бѫ́демъ подо́бни вышнѧ́ѵмѫ**, 129c23 **взидѣ҃. и боудѣ҃ пѡдобни вышнемѫ**, RSPC Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμεθα, ἐσόμεθα ὅμοιοι τῷ̃ Ὑψίστῳ, *x* (без C) ὅμοιοι τῷ̃ Ὑψίστῳ ἐσόμεθα, тук *x* изпуска Εἰς τὸν οὐρανὸν;

148б13 **та хотѧ́ть да ра́вьна бѫ́дѫть тъчьна дающта҃ божьства**, 129c25–26 **та хщть҃ да равна боудѫ̀ точна даюшаго бж҃тва**, тук в гръцки няма съответствие за **тъчьна**: ταῦτα θέλουσιν ἴσα τῆς τοῦ διδόντος εἶναι θεότητος ‘това желаят да бъде равно на божеството на Даряващия’;

148б23 **тъ҆ждѐ е҆́сть на́мъ бо́жїе сло́во**, 129c36 **тѡ҆́же есть на҃ бжїе сло́во**, ὁ αὐτός ἐστιν ἡμῖν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος;

149a9 **нъ не подобаше на́мъ ꙗ҆ко҆́ ѝ томоу҃**, 129d7 **но не пѡдобаше**, в гръцки фразата е положителна, ἔδει καὶ ἡμᾶς ὡς ἐκεῖνον εἶναι ‘подобаваше и ние да сме като Него’;

149a13 **а҆́ште тѣ́мъ си́це слышѧти подоба́е́ть**, 129 d11–12 **аще тѣ҃ сице слышати пѡдобае҃**, εἰ καὶ ἐκείνους λέγειν τοιαῦτα πρέπει, тук гр. λέγειν ‘да говорят’;

149a14 **на́мъ не лѣпо е҆́сть ни помышля́ти хо́ѵлы ѝхъ**, 129d12 **на҃ъ не лѣпш҃ е҃**, гр. ἡμῖν ἐνθυμεῖσθαι τὰς ἐκείνων βλασφημίας, **не лѣпо е҆́сть ни** е добавено, **помышля́ти** предава ἐνθυμεῖσθαι ‘вземам под внимание’.

149a15–17 и҆ а҆ште не би лѣть ничесо҃ о҆тъ словесъ пытати. противѫ о҆бавенаѧго тако нечьстива оу҆ма, и҆ сѫштии въ насъ правѣи вѣрѣ. о҆бач҃е, да и҆ сими о҆бавени бѫдѫть нечьстиви, 129d13–16 ї аще не бы лѣ ничесѡ̃, ѿ словесъ пытати прѫтивѣ wбавенаго тако нечтива оума, Καὶ εἰ δὲ οὐδὲ περιεργάζεσθαί τι τῶν ῥητῶν ἐχρῆν πρὸς τὴν οὕτω φανερὰν καὶ εὐσεβῆ διάνοιαν, καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ὀρθὴν πίστιν· ὅμως ἵνα καὶ ἐντεῦθεν δειχθῶσιν ἀσεβεῖς, тук пытати за περιεργάζεσθαί ‘занимавам се с безполезни неща’, и сими за καὶ ἐντεῦθεν ‘и по-нататък, чрез това’. И двата преписа изпускат πρὸς τὴν οὕτω φανερὰν καὶ εὐσεβῆ διάνοιαν ‘при такова ясно и благочестиво мислене’;

149a22–23 ты человѣци въ о҆бразы и҆ прит҃чѫ приемлѭть, 129d22 тѣ҆ и чл҃цы въ образы и притча прїемлю҃, ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις εἰς εἰκόνας καὶ παραδείγματα λαμβάνειν;

149a23–24 о҆тъ тѣхъ иже по сѫтьствѫ движе́нїа человѣчьскаѧ да а҆влѧ́ѭть сѧ, 129d24 пѡ соу҃ствѣ движенїа члчскаѧ да авлаютсѧ, ἵν’ ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ἐκείνων τὰ ἐκ προαιρέσεως φαίνηται τῶν ἀνθρώπων κινήματα, пропускат τὰ ἐκ προαιρέσεως ‘по избор (по свободна воля);

149б21 не да́ бѫдемъ па́кы, 130a9 не да боудѣ́ па́кы, οὐχ ἵνα γινώμεθα πάλιν ὡς ὁ Πατήρ, изпускат ὡς ὁ Πατήρ;

149б21–22 бы́ти бо на́мъ ꙗкѡ̃ и҆ о҆тьц҃ не мощьно бо е́сть, 130a9–10 быти бѡ на҃ ꙗкѡ̃ и҆ ѿц҃ь не мощно бо е́̂, γενέσθαι γὰρ ἡμᾶς ὡς ὁ Πατὴρ ἀδύνατον, добавят бо е́сть;

150a2 не человѣ́кы дѣлъма нъ того дѣлъма́, 130a18 не чл҃къ дѣлма. но того дѣлма, в Пог. 968 с винителен вм. родителен след отрицание, μὴ δι’ ἀνθρώπους ἀλλὰ δι’ αὐτὸν ἐκείνον, *x* и славянският изпускат ἐκείνον;

150a3 да ї҆е҃ о҆тъ не́го а҆ не о҆тъ человѣкъ мъѕдѫ прии́мъ, 130a20 да не ѿ него. а не ѿ чл҃къ м҃здоу҃ прїи́ма́ѥ, ὥστε παρ’ αὐτοῦ, καὶ μὴ παρ’ ἀνθρώπων τὸν μισθὸν ἔχειν, излишното отрицание ї҆е҃ е маркирано в Пог. 968 при сверката с ὥστε παρ’ αὐτοῦ, мъѕдѫ прии́мъ за τὸν μισθὸν ἔχειν е поправено в МЧМ – прїи́ма́ѥ;

150a5 е҆ди́номоу҃ сы́ноу҃ сѫштѫ ро́домъ. и҆ и҆стовѫ бг҃ѫ, 130a22 единомѹ с҃нѹ соущѹ родо́̂ и истовѹ бг҃ѹ, ἑνὸς ὄντος Υἱοῦ φύσει, καὶ ἀληθινοῦ, бг҃ѫ е добавено;

150a26 съплеска́ни бы́хомъ, 130a45 създани быхо́̂, в полето добавено сплескани, ἐπλάσθημεν, същият израз във *Второто слово*, 75a5, 110b9. Успенският текст на МЧМ е сравнен с препис на Пог. 968.

150б4 причаштаѭште сѧ, 130b8 причащамсѧ (с неправилно съгласуване по число за мы), μετέχοντες;

150б18 ꙗкѡ̃ кори́нѳѣне. нъ да тожде съмышла́е́мъ, 130b25 ꙗкѡ̃ коринѳѣне, но да то смы҃лаемъ, ὡς οἱ Κορίνθιοι, τὸ αὐτὸ δὲ φρονῶμεν;

150б19–20 ꙗко пать ты́сѫщь ꙗже въ дѣ́а́нии҃. ции бѣшѧ ꙗкѡ̃ е҆ди́нъ сѫште, 130b26–27 е҃ тысѫщь ꙗ҃ в дѣꙗнїи҃. цїи бѣшѧ ꙗкѡ̃ едино соуще, ὡς οἱ ἐν ταῖς Πράξεσι πεντακισχίλιοι, οἵτινες ὡς εἷς ἐτύγχανον ὄντες;

150б22 штьдри ꙗкѡ̃ и҆ отьц҃ не ꙗкѡ̃ ѡц҃ь, 130b30 щедри ꙗкѡ̃ и ѿц҃ь, καὶ *οἰκτίρμονες ὡς ὁ Πατὴρ*, οὐχ ὡς ὁ Πατήρ, МЧМ изпуска не ꙗкѡ̃ ѡц҃ь, което е важно за значението (‘хората могат да бъдат щедри като Отеца, но не съвсем като Отеца’)

150б24–25 **не тако... ꙗкоже є́сть сы́тьствомъ о҃тьць въ сы́нѣ и҆ сы́нъ въ о҃т҃ци. нъ ꙗкѡ́ ро҃ на́шь,** 130b32–34 **не тако... ꙗкѡ́ есть соу҃ствѡ́ ѿць въ сн҃ѣ. и сн҃ъ въ ѿц҃ѣ. нѡ ꙗкѡ́ родъ нашь,** ὡς ἔστι φύσει ὁ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ, καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἀλλ᾽ ὡς ἔχομεν φύσεως;

151a1–2 **подо́бьнаѧ бо къ подо́бьнъи́мъ,** 130b38 **пѡдобнаа бѡ къ пѡдобнымъ,** Τὰ γὰρ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια πέφυκε, изпускат πέφυκε в цитат от Демокрит (за цитата вж. T e t z, W y r w a 2000: 330);

151a3 **вса́ка пла́ть на ро́ды сѧ събира́ѥть,** 130b39–40 **всѧка пло҃ на рѡды сѧ събираю҃,** πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται;

151a7 **вѣ҃ слове́сьнъи́,** 130c1 **вѣ҃ слѡвесны҃** по традиция RSP πάντων λογικῶν, докато *x* πάντων ἀνθρώπων;

151a15 **тврьдѧ и҆ не разы́племѧ,** 130c11 **твердѧ и҆ нераз҆ы́племѧ,** ἀληθῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀδιάλυτον, изпускат ἀληθῆ;

151a15–16 **о҃тъ себе при́тчѧ и҆злага́ѥть,** 130c12 **ѿ себе притчѧ излагаѥть,** ἐξ ἑαυτοῦ λαμβάνει τὸ παράδειγμα;

151a22 **она́ при́сно прѣбыва́ѭть,** 130c20 **ѡ҃ на҃,** **она** dualis е предадено погрешно в МЧМ за ταῦτα μὲν μένει;

151a24 **непрѣлѣжи́мое ро́домъ,** 130c24 **неприложимое. родѡ҃,** ἀμετάβλητον τῇ φύσει;

151б10 **є҆ди́но є҆сть сы́тьствѡ҃ и҆ и҃стиноѭ,** 130c41 **единѡ есть соу҃тьствѡ҃ и истинноу҃ѭ,** МЧМ преосмисля **и҃стиноѭ,** и двата по *x* ἕν ἐσμεν φύσει καὶ ἀληθείᾳ, докато RSP ἡμεῖς ἐσμεν φύσει καὶ ἀληθείᾳ ἕν;

151б13 **Є҆сть слы́шати па́вла глаго́лѭшта,** 130c45 **єсть слышати павла г҃лющ҃а,** за гръцка конструкция от инфинитив с причастен генитив: ἀκοῦσαι Παύλου λέγοντος ἔστι;

152а6–7 **рече г҃ь,** 130d26 **рече б҃ъ,** φησὶν ὁ Κύριος;

152а15–16 **съврьше́ни въ є҆дино,**130d38 **въ единенї҃е,** τετελειωμένοι εἰς ἕν;

152а16 **съвр҆ше́нѣе,** 130d39 **съвер҆шеннѣе,** *x* τελειότερον, RSP θειότερον;

152а25 **къ семѭ,** 131a4 **всемоу҃,** πρὸς τοῦτο, МЧМ погрешно;

152б2 **є҆дино быва́емъ тѣло, є҆ди́ного г҃и въ себѣ и҆мѭште,** 131a10 **є҆дино быва҃ѥ҃ тѣло҃ единаго г҃а,** с преосмисляне за ἓν γινόμεθα σῶμα, τὸν ἕνα Κύριον ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς;

152б6 **незавои́тно би ре́клъ,** 131a15 **независтно бы,** Εἰ ἀπολελυμένως εἴρηκεν;

152б11 **ꙗкѡ́ и҆ вѣ҃ є҆ди́но,** 131a22 **ꙗкѡ҃ и вѣ҃ єдино,** τὸ, καθὼς, ἐπίῤῥημα, стб. добавя **и҆ вѣ҃ є҆ди́но,** изпуска ἐπίῤῥημα;

152б16–17 **є҆же ꙗкѡ́,** 131a29 **ѥ҃ ꙗкоже,** τὸ, καθὼς, ἐπίῤῥημα, и двата изпускат ἐπίῤῥημα;

152б23 **ни и҆ѡ́на въ а҆дъ съни́де,** 131a37 **нї иона въ адъ сниде,** οὔτε Ἰωνᾶς εἰς τὸν ᾅδην κατῆλθεν· οὔτε τὸ κῆτος ἦν ὁ ᾅδης, и двата изпускат οὔτε τὸ κῆτος ἦν ὁ ᾅδης.

152б24 **повелѣна ки́та бывъша,** 37a39 **пѡвелѣна кита бывша,** προσταχθέντος τοῦ κήτους, стб. повтаря гръцката генитивна конструкция вместо dativus absolutus;

153а9 **нъ и́но и҆ и́но є́стъ,** 131b6 **но и ино ѥ҃,** ἀλλὰ ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν;

153a15 безъ всякого съплѣтáнїа є́сть, 131b13–14 безъ всѧкшго съплетенїа є́, RSP συμπλοκῆς τινός ἐστιν, *x* ἔσται;

153б3 придо́, 131b32 придо́ за ἐπεδήμησα ‘явих се’;

153б5 тѣло сúхъ вза́лъ, 131b34 тѣло взя́ сихъ, τὸ σῶμα τούτων λαβών;

153б12 многышьди а ѵ̀зъглаго́лахѡ̀, 131б43 мнwгажы ꙗ изглахо́, за ταῦτα διὰ πολλῶν εἰρήκαμεν ‘ги изложихме пространно’;

153б12 блаженъ̀й ѵ̀wа́ннъ о́тъ є́пистолиѧ, 131б44 блжен̀й ива̀ ѡ̀ епистолїа, ὁ δὲ μακάριος Ἰωάννης ἐκ τῆς Ἐπιστολῆς;

153б14 ѹ̀ка́жетъ псаныйхъ ѹ̀мъ, 131б45–131c1 ѹкажѣ̀ писаныхъ ѹмь, δείξει τῶν γεγραμμένων τὸν νοῦν, след νοῦν изпускат καὶ διελέγξει μὲν τὴν τῶν ἀσεβῶν διάνοιαν ‘ще разкрие погрешното разбиране на нечестивците’.

153б15 мы въ бо́зѣ бываемъ. ѝ бѣ̀ въ насъ, 131c1–2 мы въ бзѣ бываемъ. ѝ бѣ̀ в немъ, ἡμεῖς ἐν τῷ Θεῷ γινόμεθα, καὶ ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν;

153б21 ты не простира́и сѧ ѹ̀бо́гъ сы́ богатѣ́емъ, 131c8–9 ты не простираисѧ. ѹбwгъ сы̀ бwгатѣетъ, Μὴ συμπαρεκτείνου πένης ὢν πλουσίῳ;

153б24 ꙗ̀ко ѡ̀тъ дѫха своего да́лъ є́сть на́мъ, 131c12 ѡ̀ дха своѣ да̀ есть на̀, МЧМ изпуска ꙗ̀ко за ὅτι ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν;

154a7 са́мъ даѣ́ть є̀ въсѣмъ,131c24 самъ даѣ̀ всѣмъ, αὐτὸς τοῖς πᾶσι τοῦτο χορηγεῖ;

154a11 далече є́смъ бога, 131c30 далѐ есмь ѡ̀ ба, μακράν ἐσμεν τοῦ Θεοῦ;

154a14 дѫха сѫштаа́го въ на́съ ѝ в насъ пр҃ебыва́ѭшта, 131c32–33 дха соущаго в немъ. и в на̀ пребывающа, τοῦ Πνεύματος τοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος καὶ ἐν ἡμῖν μένοντος;

154a18 кое ѹ̀бо до́бьство. ѝлѝ кое равьньство на́мъ, 131c37–39 кое ѹбѡ добьство (надредно ѹ от по-късна ръка), или кое на̀ равеньство, Ποία τοίνυν ὁμοιότης καὶ ποία ἰσότης ἡμῶν;

154a23 ни сло́во ꙗ̀кѡ̀ мы є́сть сѫшть, 131c44–45 ни слово ꙗкѡ̀ мы є̀ соуще, οὔτε ὁ Λόγος ὡς ἡμεῖς τυγχάνει ὤν;

154б4 є́же ꙗ̀кѡ̀ ты о́тч҃е, 131d9 ꙗкѡ̀ о̀че ты̀, τὸ, Καθὼς σὺ, Πάτερ, ἐν ἐμοὶ;

154б8 ꙗ̀кѡ̀ напса́ ѵ̀wа́нъ, 131d15 ꙗкѡ̀ написа иванъ, ὡς ὁ Ἰωάννης ἔγραψεν;

154б15 мы за дѹха дѣлъма бѫдемъ въ словеси, 131d23 мы за х҃а дѣлъма боудемъ в словеси, δόξωμεν καὶ ἡμεῖς διὰ τὸ Πνεῦμα ἓν γίνεσθαι ἐν τῷ Λόγῳ, и двата изпускат ἓν;

154б26 до́ѹхъ бо є́сть молѧштѣ́ є́же въ бозѣ, 131d35 дхъ бо є̀ молѧщее еже въ бwзѣ, Τὸ ἄρα Πνεῦμά ἐστι τὸ ἐν τῷ Θεῷ τυγχάνον;

155a7 тѣ̀ ѻ̀тъпадъи, 132a1 то ѿпады̀, ὁ πεσών, разночетене ὁ ἐκπεσών;

155a14–15 подоба́ше ѹже ѹ̀срамя́ти сѧ. к҃ томѫ себе не прилагати равьно боу, 132a8–9 пwдобаше ѹже срамлатѝ к томоу себе прилагати равно бг҃ѵ, МЧМ изпуска не, ἔδει λοιπὸν ἐντρέπεσθαι, καὶ μηκέτι ἑαυτοὺς ἀναπλάπτειν ἴσα Θεῷ;

155a23 дрѣ̀зновеномъ ꙗ̀зы́кѡмъ дръзаѭште, 132a20 дрѣзно̀ ꙗзыко̀. дрѣзаѭще, τολμηρᾷ τῇ γλώσσῃ θρασυνόμενοι;

155б1 нъ вьсь сѫдъ да́лъ є́сть сы́нови, 132a25 нw в соу̀ далъ є̀ снви, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ Υἱῷ;

155б7–8 все є́же ми да́лъ є́сть о́тьць, 132a32 дал ми є̀ ѿць, Πᾶν ὃ δέδωκέ μοι ὁ Πατὴρ;

155б9 **глаго́лете сы́нъ,** 132a33 **г҃лете с҃нъ**, λέγετε Υἱὸς κατὰ φύσιν, и двата изпускат по RSPU κατὰ φύσιν;

155б16 **прослави сы́на своего́,** 132a42 **прwслави своего сына,** RSP *Πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα*, *x*Zig. τὸν υἱόν;

155б18 **о҆тче а҆ште мо҃щно е҆сть,** 132a44 **о҃че да аще мощно е҆́,** Πάτερ, εἰ δυνατὸν;

155б22 **е҆динъ о҆тъ васъ пре҆да́сть мѧ,** 132b3 **единъ ѿ ва҆́ предасть мѧ,** след **мѧ** и двата изпускат Καὶ ἐπὶ τούτοις δέ φασιν οἱ κακόφρονες;

156a2–3 **въпраша́а҆ше у҆ченикы, кого глаголю́ть е҆́го сы́шта человѣци,** 132b11–12 **у҃нкы въпрашаше кwго глаголю́ть соу҆ща е҆́,** ἐπυνθάνετο τῶν μαθητῶν, τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι αὐτὸν εἶναι, RS οἱ ἄνθρωποι αὐτὸν, PCUWMBA Zig. αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι;

156a6–7 **ка́ко у҆́бо сва҃тꙑ́ пре҆му́дрость,** 132b16 **како оубо с҃тить прему́дрость,** Πῶς οὖν, φασίν, οὗτος σοφία, еднаква грешка: **сва҃тꙑ́** вместо **сѧть си** или **сѧти** за φασίν.

156a10 **како мо́жеть сло́во свое быти о҆́тцю,** 132b19–20 **како мwжеть слово свwего быти ѿцю,** Πῶς δύναται ὁ Λόγος ἴδιος εἶναι τοῦ Πατρὸς;

156a14 **просла́ви тꙑ́ мѧ,** 132b25–26 **прослави мѧ тꙑ́,** *x* Δόξα σόν με σὺ, RSP изпуска σὺ.

156a19–20 **и҆ па́кы рече, доу҆хъ бъ́дръ плъть же немоштьна,** 132b30–31 **д҃хъ бw бодръ плоть҃ немwщна,** Τὸ Πνεῦμα πρόθυμον, ἔλεγεν, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής, и двата добавят **пакы**, МЧМ добавя **бw**;

156a21 **Ѥ҆́ле южe,** 132b33 **волѥ́́,** Εἶτα; възклицанието **воле** ‘хайде де’ е характерно за риторичния стил на Атанасий, в МЧМ е преосмислено като форма на **волѧ**;

156a22 **присноса́штьнъ сы́ о҆у҃ ба҃,** 132b35 **пр҃носоу҆щ҃е́ сы́ о҆у҃ ба҃,** RSP ἀϊδίως ὑπάρχων ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Θεὸν, *x* и славянският изпускат ὁ Υἱὸς;

156a23 **не би не невѣ́дѣлъ о҆́ дни. нъ̃ би вѣ́дѣ́лъ,** 132b35–36 **не бы́ не не вид҃е́ о дни. нъ̃ бе́ вид҃е́,** οὔτ’ ἂν ἠγνόησε περὶ τῆς ἡμέρας, ἀλλ’ ἐγίνωσκεν;

156a26 **ни би бъ́шиѧ моли́лъ сѧ,** 132b39 **ни бышїю мwлилсѧ,** οὔτε ὅλως ηὔχετο;

156б9 **въ тѣ́ло облѣ́шти сѧ,** 132c7 **в тѣ́ло wблещи́҃,** ἀσώματος σῶμα φορέσαι ‘безтелесният да понесе на себе си тяло’;

156б15 **а҆́ште кто о҆у҃бо притика́нно,** 132c14 **аще оубw кто. притꙑ́канно,** Εἴ τις οὖν ἐκ παραλλήλου;

156б24 **не би пропа́тиа прима́лъ,** 132c25 **не бы прwпатїа прїа́лъ,** Οὐκ ... ὑπέμεινε σταυρόν;

156б27 **сло́во сѧ́шт҃е,** 133c28 **слово соущ҃е,** Λόγον ἴδιον εἶναι, изпускат ἴδιον;

157a2 **о҆тца своего́ глаго́лаа҆ше себе ба҃. и҆ ра́вьна себе,** 132c30–31 **ѿца своѥ́ г҃лаше себѣ ба҃ и равна себе,** Πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν Θεὸν, καὶ ἴσον ἑαυτὸν, *x* ἴδιον ἔλεγε τὸν Θεὸν εἶναι, и двата изпускат εἶναι, добавят **себе/себѣ;**

157a15 **о҆бо҆и́ми же пострадалъ е҆́сть человѣ́чьскыи́ми съпа́съ,** 132c45–132d1 **обои бо имꙗ́ пwстрадалъ е҆́ ч҃ескыми с҃псъ,** Ἀμφότεροι γὰρ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων, ὧν ὑπέμεινεν ὁ Σωτὴρ;

157a21 да ѝсповѣдаѭтъ сѧ́ми сѧ каѝафини ѝ ѝродови ѹ҃ченици бы́ти, 132d6–7 да испшвѣдаю҃ сами сѧ каїафинѣ и ирѡдови оученици быти, ὁμολογείτωσαν ἑαυτοὺς τοῦ Καϊάφα καὶ Ἡρῴδου μαθητὰς εἶναι;

157б15 ѻ҆скверне́нъи хоульнъѝ́ми глаголы, 132d30 wскверньны хоулными слwвесы, ἀπὸ τῶν βλασφήμων ῥημάτων;

157б24 ѝ сѧ́тьство҃ сы́нъ е́сть бо́жии гь҃, 132d39 и соутьство҃ сы́нъ є҃ бж҃їи и гь, καὶ φύσει Υἱός ἐστι τοῦ Θεοῦ ὁ Κύριος;

158a20–21 прилежимъ... чьстьнии, 133a21–22 прилежимъ... ч҃тнїи , и двата неточно за προσέχωμεν τῇ ἀναγνώσει, тук чьстьнии вместо мест.пад. от чьстини ‘повторно узнаване, прочитане’;

158б4 ѻ҆тъ дѣвы бц҃а ма́ри҃а, 133a34 ѿ двы бц҃а мр҃їа, ἐκ Παρθένου τῆς Θεοτόκου Μαρίας;

158б8 мно́гъ бж҃дꙋ пиша, 133a39 многъ боудѧ пиша, πολὺς ἐν τῷ γράφειν γένωμαι;

159a3–4 словеса да съгла́даетъ... ви́дить гд҃а бы́въша чл҃ка, 133b23–24 слwвеса да съглѧдаю҃... видѣть гд҃а бывша чл҃ка, τὰ ῥητὰ καταμανθανέτω... θεωρείτω τὸν Κύριον γενόμενον ἄνθρωπον;

159a7 е҆да̀ къгда ѝ сѐ па́дъше, 133b27 егда когда и в се въпа̑ше, μήποτε καὶ, εἰς τοῦτο πεσόντες;

159a16–17 ѝмѣ̀хꙋ бо ѡбычаи слышаште. ѝ бы́сть сло́во гне къ коемѫ́ждо, 133b38–39 имѧше бо wбычаи слышаще. и бысть слово гне. и коемоу҃ѫ́, Εἶχον γὰρ τὴν συνήθειαν ἀκούοντες· Καὶ ἐγένετο Λόγος Κυρίου πρὸς ἕκαστον;

159a25 книгамъ ѻ҆бы́чаи ѝмѧ́штамъ глаголати е҆ди́но ѝ плъ́ть чловѣ́ка, 133c2–4 книга̑ wбычаи. имоущамъ гл҃ати. единои плѡ҃ чл҃ка, τῆς Γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον ‘книгите имат обичай да наричат едно човек и плът’, т.е. да употребяват двете думи като взаимозаменими;

159б1 кѷ҃рови,133c6 кирови, τῷ Ἀστυάγῃ, тук и двата преписа пазят направената от преводача поправка на историческото сведение в гръцкия текст;

159б14 раждае́мъ ѻ҆тъ же́нъ. быва́ѭшть по҆ зако́нъ, 133c20 раждаемъ ѿ жены бываюшь по҆ законо҆́, γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον; в Пог. 968 казус генералис след предлог?

159б23 бъ̀ сѧ, своє ѝмѣ тѣ́ло, 133c31 бъ̀ сѧ҃ї своє ѝмѣти тѣ́ло, Θεὸς ὢν, ἴδιον ἔσχε σῶμα, тук сѧ҃ї за сѧи;

159б23–24 то ѝмѣ̀ ꙗ҆ко ѝ съсѧ́дъ бы́сть чловѣ́къ, 133c31–32 то мѣѧ ꙗкѡ҃ съсоу҃. бы҃ чл҃къ, τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ, γέγονεν ἄνθρωπος δι’ ἡμᾶς, и двата изпускат δι’ ἡμᾶς, не превеждат точно χρώμενος ‘боядисан’;

160a4 кръвото́ицѧ, 133c41 кровотwчивѫю, τὴν αἱμορρόουσαν;

160a18 възнося грѣхы на́ша на тѣлѣ своє́мъ, 133d13 възнwсѧ грѣхы на́шѧ на тѣлѣ своє҆́, ἀναφέρων τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῷ σώματι αὐτοῦ, изпускат ἐπὶ τὸ ξύλον ‘на кръста’ и променят богословския смисъл: в гръцки Исус изнася греховете на кръста, докато в славянската версия носи греховете на тялото си, не му е необходимо да ги изнася на кръста;

160a20 ѝзбавени е́смъ, 133d15 избавленїемъ, ἐλυτρούμεθα, грешка в МЧМ;

160a24 **томоу творѧштѫ дѣла о҃тца**, 133d20–21 **томоу о҃чю творѧщю дѣла**, ποιοῦντος αὐτοῦ τὰ ἔργα τοῦ Πατρὸς;

160б3 **вѣдите**,133d27 **видѣ҆є**, γινώσκητε;

160б15 **Подобаѧше же г҃и**, 133d40 **Пѡдобашеть г҃и**, ἔπρεπε δὲ τὸν Κύριον;

160б24 **плътьⷭ бы́сть**, 134a6 **плѡть е҆́**, ἡ σάρξ ἐστιν;

160б27 **проп҃тие**, 134a9 **прѡп҃тїе**, σταυρὸς;

161a1 **и҆ съмрьть**, 134a10 **и сме҃рть**, καὶ ὁ θάνατος;

161a4–5 **да и҆ блгодѣть о҃тъ него бѫдеть, а҆ не и҆но́го слⷭжи́теле бѫдемъ**, 134a15 **да и блг҃ть ѿ не҃ боудеть. а не иномⷭ слⷭжителе боудѣ҃**, ἵνα καὶ ἡ χάρις παρ᾽ αὐτοῦ ᾖ καὶ μὴ ἄλλου λάτραι γινώμεθα;

161a7–8 **сѫштаа҆го о҃тъ бг҃а сⷭтьствомъ... и҆ бывша человѣка**, 134a18–19 **соущаго соуществомъ ... бывша и человѣка**, τὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ φύσει καὶ ἀληθινὸν Υἱὸν τοῦτον καὶ γενόμενον ἄνθρωπον, МЧМ изпуска **отъ бг҃а** и с това назовава Христос ‘същество’!

161a9 **ничи́мъ же мне́ г҃а е҆́го и҆ бг҃а**, 134a20 **ничимь҃ меньши. г҃а его и бг҃а**, οὐδὲν ἧττον Κύριον αὐτὸν καὶ Θεὸν;

161a10 **и҆ли кто́ не приста́не҃тъ**, 134a22 **или не приста́не҃**, ἢ τίς οὐκ ἂν σύνθοιτο, МЧМ изпуска **кто**;

161a14 **и паκы рече**, 134a25 **и паκы ре҃**, καὶ πάλιν, и двата добавят **рече**;

161a17 **нъ сѫгда въ ма́лѣ би почилъ человѣкъ**, 134a30 **нѡ всегда в малѣ бы почилъ чл҃къ**, ἀλλ᾽ εἰ ἄρα πρὸς ὀλίγον μὲν ἀνεπαύετο ἀνεπαύετο, добавят **человѣкъ**;

161a26–27 **о҆ста҆хѫ ничи́м же м҃не человѣци кѫплени, и҆ тлѣньни, прида́тивьни**, 134a41–43 **wсталхѫ. ничимже менше чл҃ци коуплени҃ и тлѣнни. прїатѡвни**, ἔμενον οὐδὲν ἧττον οἱ ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ φθαρτοί, δεκτικοί, тук **кѫплени** за θνητοὶ ‘смъртни’;

161б9 **раждаемѣ плъти, о҃тъ плъти богоро́дица мариа**, 134b8–9 **ражѧемѣ плоти, ѿ плоти бц҃а мр҃їа**, γεννωμένης τῆς σαρκὸς ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας, добавят **плъти**;

161б18 **присньни словеси**, 132b19–20 **приснени слѡвеси**, ἴδιοι, възможно е в гръцкия протограф да е било ἀΐδιοι, но **присньнъ** със значение ‘вечно присъщ, свойствен’ се среща на редица места в превода на *Словата*;

161б19 **оу҆же бо не по прьвѣоу҆мѫ бытию на́шемⷭ**, 134b21–22 **Оуже бо не пѡ пръвомⷭ бытїю нашемⷭ**, Οὐκέτι γὰρ κατὰ τὴν προτέραν γένεσιν ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκομεν· ἀλλὰ λοιπὸν τῆς γενέσεως, и двата изпускат ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκομεν· ἀλλὰ λοιπὸν τῆς γενέσεως;

162a8 **о҆ спа́сѣ**, 134b41 **ѡ с҃нѣ**, περὶ τοῦ Σωτῆρος;

162a14 **пого́дь**, 134c3 **пѡгодь**, ἀκολούθως ἐφ᾽ ἑκάστου· Χριστοῦ οὖν, изпускат ἐφ᾽ ἑκάστου· Χριστοῦ οὖν;

162б2 **ѡба́че и҆ за нѭже сѧ ѡблъкъ пло҃**, ὅμως δι᾽ ἣν ἐνεδύσατο σάρκα, срещу **ѡба́че** RSPU има ὅμως ‘временно’, *x* (без U) ὅλως ‘изцяло’;

162б6–7 **расыповаѧ и҆ погⷭблѧѧ ѧ**, 134c28–29 **расыпѡваѧ и пѡгⷭблѧѧ ѩ**, ἐξ ἀφανίζων καὶ ἀπολλύων αὐτά;

162б21 **къ такомⷭ сѫштⷭ пьрьникⷭ**, 134d1 **к такомⷭ соуштⷭ сⷭперникⷭ**, πρὸς τὸν οὕτω φιλόνεικον;

162б23 **тѣ҃ъ понесла҃ъ ми е҆сть страсти,** 134d4–5 **тъ пѫнеслъ ми страстїа,** RSP αὐτὸς ἐβάσταξέ μου τὰ πάθη, *x* οὗτος;

163a1 **блюжди е҆гда҃ поймы твори҃ши,** 134d10 **блюди еда поимы твориши,** ὅρα μὴ ἐγκαλέσῃς;

163a2 **мои рабы сѫштѧ ѡ҆бразъ вза҃тъ,** 134d12 **мои рабы соуща ѿбразъ взати,** sic, τὴν ἐμὴν τῆς δουλείας ἔλαβε μορφήν;

163a21–22 **жидовьскыи кръчемникъ. размѣшаѧ вино с водою. блазнь мнѣти въчнѹ҃ть креста,** 134d34–36 **жидовьскыи кр҃чемникъ. размѣшаѧ вино с водою. блазнь мнѣти въчьне҃ кр҃та,** Ἰουδαϊκὸς κάπηλος μίσγων τὸν οἶνον ὕδατι, σκάνδαλον νομίσει τὸν σταυρὸν;

163a27 **бж҃ьскаѧ дѣла словеси,** 134d43 **бж҃ьскаѧ дѣла словеси,** τὰ θεϊκὰ βλέποντας... ἔργα, изпускат βλέποντας;

163б1 **и҆ к томѹ҃ о҆уже,** 134d43 **к томѹ҃,** RSP καὶ λοιπὸν καὶ, *x* καὶ λοιπὸν;

163б7 **вьсе ми пр҃ѣда҆но е҆сть,** 135a6 **все ми прамо е҃,** Πάντα μοι παρεδόθη;

163б12–13 **е҆диное сѫтьствомъ о҆тьче сло҆во,** 135a13–14 **едино е҃ством҆ѹ҃че слово,** ὁ μόνος κατ᾽ οὐσίαν;

163б13–15 **глаго҆ла. все е҆ли҆ко и҆матъ о҆тц҃ь мое е҆сть, и҆ мое ѡ҆тьче е҆сть,** 135a15 **г҃ла в себѣ елико иматъ ѿц҃ь мои е҃. и҆ мое ѿче е҃,** ὁ καὶ λέγων· Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, ἐμά ἐστι· καὶ, τὰ ἐμὰ τοῦ Πατρός ἐστιν;

136б18 **ни҃ ꙗко и҆мѣ҃ъ е҃ николи҆же,** 135a19 **не ꙗко не имѣлъ е никѡл҆и҃,** οὐ τὸ μὴ ἐσχηκέναι ποτὲ; тук винително допълнение **ъ҃** (**ъ҃** > **ѫ** > **ѭ**);

163б25 **пр҃ѣданое ми е҃,** 135a28–29 **преданѫ ми е҃,** τὸ, παρεδόθη μοι;

163б27 **свои,** 135a31 **свои,** ἰ҆δίους, възможно е преводачът да набляга не на вечното, а на принадлежността на Сина, свой на Отца, другата възможност е в неговия протограф да е било ἴδιος;

164a1 **иже о҆со҆бь и҆ма҃тъ,** 135a31 **иже ѡсобь има҃ ѥ҃ имать,** ἔχων ἀϊδίως ἅπερ ἔχει, изпуска ἔχων ἀϊδίως, въпреки че става дума за Божия Син; Пог. 968 добавя в полето **еже иматъ;**

164a9 **е҆ди҆нъ т҃ъ сн҃ъ е҆сть. и҆ свои по соу҃тьствѫ о҆тьѧ҃ цѧ,** 135a42–43 **единъ то сн҃ъ е҃. и свои пѡ соу҃тьствѹ҃ ѿцѹ,** μόνος ὁ Υἱός ἐστι καὶ ἴδιος κατ᾽ οὐσίαν τοῦ Πατρός;

164a13 **е҆ди҆нъ е҆сть о҆тцеви,** 135a42 **едн҃ е҃ ѿцеви,** μόνος ἴδιος τοῦ Πατρός, и двата изпускат ἴδιος;

164a14 **не е҆же не и҆мѣти,** 135b1 **не еже нѣ имѣти,** οὐ τό... μὴ ἔχειν;

164б16 **о҆тьц҃ь е и҆матъ,** 135b39 **о҃чее имать,** ὁ Πατὴρ αὐτὰ ἔχει;

164б19 **Си҆ихъ о҆у҃бо словесъ,** 135b42 **Сиц҃ѥ о҆у҃бо словесъ,** Τῶν μὲν οὖν τοιούτων ῥητῶν;

165a11 **а҆ште л҃и҃ вѣдѣаше что творѣаше,** 135c22–23 **аще ли вѣдѧше что творѧше,** Εἰ δὲ ᾔδει ὅπερ ἐποίει, οὐκ ἄρα ἀγνοῶν, ἀλλὰ γινώσκων ἐπερωτᾷ, след **творѣаше** изпускат οὐκ ἄρα ἀγνοῶν, ἀλλὰ γινώσκων ἐπερωτᾷ;

165a11 **подо҆бное разоу҃мѣвати,** 135c23 **пѡдобнаа разѹмѣвати,** τὰ ὅμοια νοεῖν;

165a14 **кого глаголѭть е҆го сѫшта чловѣци въпрашаетъ,** 135c26 **кѡго г҃ть его соуща ч҃ци въпрашаю҃,** τίνα λέγουσιν αὐτὸν εἶναι οἱ ἄνθρωποι, *x*Zig. αὐτὸν εἶναι, RSP изпуска εἶναι;

165a20 ꙗ҆ко сѣ̀ и҆́стина е҆́сть. виждь, 135c35 ꙗкѡ истина вижь, ὅτι τοῦτο ἀληθές ἐστιν, МЧМ изпуска се и есть;

165б10 дѫ́ши възвращаѧ... и таи́на вс҃ѣ̀ съвѣ́стъ, 135d11 дш҃ѫ̀ възвращаѧ... и таинаа всѣхъ съвѣ́сть, τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος, τὰ κρυπτὰ πάντων ἐπιγινώσκει, тук τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος ‘извиквайки душата обратно’;

165б12 въпраша́аше, 135d14 въпрашаше сѣ̀, ἐπυνθάνετο;

165б14 невѣ́дѣнїе наше поне́съ, 135d16 невѣ́дѣнїе понесъ, τὴν ἄγνοιαν ἡμῶν βαστάξας;

165б17 е҆ꙗ́ же вѫ́ши не бѫ́дет҃ь, 135d20 е҆ꙗ҃ вѫ́ши не бꙋ́дет҃ь, ἧς μείζων οὐκ ἂν γένοιτο;

166a7 прослави мѧ, прославлѧ́й и҆нѣ́хъ, 135d41 прослави мѧ прѡславлѧа инѣ́хъ, Δόξασόν με, ὁ ἄλλους δοξάζων;

166a8 ꙗ҆ко плъ́ть и҆ма́тъ трѣбѫ́ѭщѫ, 135d42–43 ꙗ҃ плоть има҃ тѣ́хъ требꙋ́ющꙋ, ὅτι σάρκα χρῄζουσαν ἔχει τούτων;

166a10 са́мъ прии́мъ ю҆ глаго́лет сѧ, 135d44 самъ прїимъ ѩ҃глетсѧ, αὐτὸς εἰληφὼς λέγεται, Пог. 968 добавя допълнението ю҆ за плътта;

166a18 слово же о҆́тъдѣлѧемъ, 136a10–11 слово же ѿдѣлѧетъ, τὸν μὲν Λόγον διαιροῦμεν;

166a19 несъвръ́шено, 136a12 несъвръшенѫ́но, ἀτελῆ;

166a21 дава́ше тъ, 136a16 даꙗше то, καὶ εἰ ἐκεῖνος, тук дава́ше тъ вместо очаквано а́ште тъ;

166б15 глаголава́ше възмъшь, 136a42 ѩ҃глаше вземше, ἔλεγεν εἰληφέναι;

166б18 глаголава́ше приимъшъ, 136b2 ѩ҃глаше прїимѫ́ше, φησιν εἰληφέναι;

166б23 ю҆ҁ҃ прошаше е҆́го, 136b9 ю҆ҁ҃ прѡшаше ѩ҃гл҃а, ᾐτεῖτο λέγων;

166б25 глаголаше по въскр҃шении възмъшь, 136b12 ѩ҃глаше пѡ воскр҃шенїи вземше, ἔλεγεν εἰληφέναι;

167a2 ꙗ҆ко же мла́нїѫ, 136b19 ꙗкѡ҃ млънїа, ὡς ἀστραπὴν;

167a3 глаголава́ше възмъшь, 136b20 ѩ҃глаше. взе҃ше, ἔλεγεν εἰληφέναι;

167a6 о҆́ а҆врамьскыа҆ дъштере, 136b25 о҆ авраамьскыѧ дщере, ἐπὶ τῆς Ἀβραμιαίας θυγατρὸς;

167a15 прии́мъшь глаго́ле҃, 136b34 прїимше ѩ҃глеть, εἰληφέναι λέγει;

167a16 о҆́бъштьници бывъше, 136b36 wбѣщници бывше, κοινωνοὶ γενόμενοι;

167a21 глаго́летъ възмъшь, 136b41 ѩ҃глеть вземше, λέγει εἰληφέναι;

167a24 плъти на не҃ прие́млѭщти, 136b44–45 плѡти намъ не прїемлющи, τῆς σαρκὸς ἐν αὐτῷ̃ λαμβανούσης;

167б9–10 биѭште и҆ камени́емъ, 136c14 бьюще и каменїе҃м, οἱ τότε λιθάζοντες αὐτὸν ἐποίουν Ἰουδαῖοι, изпускат Ἰουδαῖοι;

167б20 сло́во бы҃, 136c27 словѡ плоть бы҃, ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο;

167б21 своѧ сѫ́ть плъти стра́сти сѝ, 136c27–28 своѧ соуть плѡти стр҃сти си, τῆς σαρκὸς ἴδια τὰ πάθη;

167б25 ничимъ же мнѣ̀, 136c31 ничимь҃ мене, οὐδὲν ἧττον;

168a9–10 въ мракорѣ сѫ́ште, 136d2 в᷾мракорѣ соуще, σκοτοδινιῶντες;

168a11 готовѫштии́х сѧ е҆ретикъ, 136d5 готовѫщꙋ҃сѧ, ἐν τούτῳ παρασκευαζομένους τοὺς αἱρετικούς, МЧМ изпуска е҆ретикъ;

168a23 **глаго́летъ сѧ**, 136d17 **гл҃летьсѧ**, τὸ ποίημα λέγεται, изпускат τὸ ποίημα;

168б3–4 **є́же по немъ бѫ́детъ**, 136d26 **є̏ по немъ боудетъ**, добавена фраза и в двата ръкописа;

168б20 **съвѣды**, 137a2 **съвѣды**, γινώσκων ἔλεγεν, изпускат ἔλεγεν;

168б24 **ни се хоу́дость словѣси є́сть**, 137a6 **ни хоудость слшвѣси є̏**, οὐδὲ τοῦτο ἐλάττωμα τοῦ Λόγου ἐστὶν, МЧМ изпуска **се**;

169a1 **къгда и къ кои́мъ глаголаа́ше с҃и**, 137a11 **когда и г҃лаше си**, τίσιν ἔλεγε ταῦτα, МЧМ изпуска **къ кои́мъ**;

169a20 **не не вѣсть**, 137a36 **не вѣсть**, ἀγνοεῖ;

169a24 **раждае́маа́го сы́на о́тъ человѣка**, 137a40 **ражаемаго с҃на**, ἐξ ἀνθρώπων γενομένου, МЧМ изпуска **о́тъ человѣка**;

169б5 **ни сы́нъ не вѣсть**, 137b5 **ни сынъ вѣсть**, οὐδὲ ὁ Υἱὸς οἶδε;

169б26 след **ча́са.÷** добавка в полето от една и съща ръка: **а҆́ште ли҆̑ и҆ ѡ҆бразъ є̏ и҆стовъ ѡ҆тц҃ь с҃нъ вѣсть же и҆ оц҃ь дне и҆ часа**, 137b29–31 **а҆ще ли҆̑ и҆ обра́ є҆сть истовь о҃ц҃ь с҃нъ. вѣсть же и ѡ҃ц҃ь днь и ч҃а҃**, Εἰ δὲ καὶ εἰκών ἐστιν ἀληθινὴ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, οἶδε δὲ ὁ Πατὴρ τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν;

170a3–4 **подо́бъно а҆рионеи́стовънъих҃ сѫ́ште**, 137b37–38 **пѡдобно аріѡнеистѡвны҃ сѫщε**, πρέπουσα τῇ μανίᾳ τῶν Ἀρειομανιτῶν οὖσα, изпускат τῇ μανίᾳ; гръцки варианти πρεπεστάτῃ, ἀπρεπεστάτῃ;

170б19 **разѫмѣ же дне пото́па**, 137c45 **разѫмѣи же дне потопа**, ἔγνω δὲ τὴν ἡμέραν τοῦ κατακλυσμοῦ;

171a4–5 **и҆ тъ сѫди, и҆ тъ҆̑ жены҆̑**, 137d14 **и тои сѫди, и то҆̑ жены҆̑**, καὶ αὐτὸς κριτὴς, καὶ αὐτὸς ὁ νυμφίος ;

171a10 **сло́во**, 137d21 **слово**, Λόγος καὶ Σοφία, изпускат καὶ Σοφία;

171a24 **а҆̑ште ли҆̑ сы́номъ разѫмъ о҆́тьчь же и҆ сыно́вьнъ отъкрыва́ѣть сѧ**, 137d38–40 **а҆̑ште ли же с҃номъ разѫ҃м҃. ѡ҃ц҃ь же и с҃но́венъ ѡ҃кры҃вается**, Εἰ δὲ δι' Υἱοῦ ἤ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ γνῶσις ἀποκαλύπτεται;

171б7–8 **въ еписто́лии въторѣи къ коринѳьсцѣи҆̑**, 138a9 **въ епистолїи въ второѣи. къ коринѣфѣньстїи҆**, ἐν τῇ δευτέρᾳ πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολῇ;

171б8–10 **вид҃ѣхъ человѣка о҆́ христосѣ. пр҃е́жде четы́ри на десѧте лѣ́тъ. и҆ли въ тѣлѣ не вѣ́мъ б҃ъ вѣ́сть**, 138a10–12 **видѣ҃ чл҃ка ѡ х҃ѣ пр҃е́ четыре на десѧте лѣтъ. или в тѣлѣ не вѣ́мъ**, Οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα· ὁ Θεὸς οἶδε, МЧМ изпуска **б҃ъ вѣ́сть**, и двата изпускат εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα;

171б11 **є́же подъѧтъ въ видѣ́нїи**, 138a14 **еже пѫ̑ѧтъ въ видѣ́нїи**, ὃ πέπονθεν ἐν τῇ ὀπτασίᾳ, κἂν λέγῃ, οὐκ οἶδα, след **видѣ́нїи** изпускат κἂν λέγῃ, οὐκ οἶδα;

171б16 **глаголѭть**, 138a19 **г҃лють** за ποιοῦσι вместо '**творѧтъ**';

171б25 **не вѣдѣ**, 138a30 **не вѣдѣ**, οὐκ οἶδα, и двата след **не вѣдѣ** изпускат πῶς οὐχὶ μᾶλλον αὐτὸς ὁ Χριστὸς οἶδε, κἂν λέγῃ, οὐκ οἶδα;

172б2–3 **подасть же са́мъ волы. ѹ҃мъ и҆стины**, 138b25 **пѡдасть҆̑ самъ воли истины**, παράσχοι δὲ αὐτὸς τῇ προθέσει τὸν νοῦν τῆς ἀληθείας, МЧМ изпуска **ѹ҃мъ**;

172б13 **и҆ли҆̑ рекъ**, 138b38 **или р҃е҆**, εἰρηκὼς;

172б14 добавя в полето **є́же бо а̀ште сътвори́ть**, 138b39 **ѥ́ бо аще сътвори́ть**, Ὃ γὰρ ἂν ποιῇ;

172б16 **на́съ же дѣльма не рече**, 138b41 **насъ̀ дѣлма рече**, Δι᾽ ἡμᾶς τοίνυν εἶπε, МЧМ поправя и изпуска **не**;

172б23 **въ҃зносѧ на́ не́бо плъ́тиѭ же ношаа́ше**, 138c4–5 **въ҃зносѧ на не́бо плоть ѭ̀ ношаше**, ἀναφέρων εἰς τὸν οὐρανὸν ἣν ἐφόρει σάρκα, МЧМ поправя;

173а1 **своє́ѭ вла́стиѭ. ѝ не рече тъгда**, 138c11 **въ своє́и вла́сти и не рече́ егда**, ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ· ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν. Καὶ οὐκ εἶπε τότε. И двата следват традиция *x* и изпускат ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν;

173а20 **а́нтихрьстъ прѣтворивъ себе**, 138c35–36 **антихристь превративъ себе**, ὁ Ἀντίχριστος μεταποιήσας ἑαυτὸν;

173б3–4 **да не виноѭ̀ вид҃ниа разве́личáвъше сѧ**, 138d4 **да не вино́ѭ̀ вѣданїа разве́личѧвше**, ἵνα μὴ, προφάσει τῆς γνώσεως φυσιωθέντες. В Апостола 1Кор. 4.19 φυσιωθέντες е преведено с **разгръдѣвшии** (SJS 1979: t. 33, 558);

173б5 **коне́ць ѝ всѣхъ ѝ коѥ́ждо**, 138d6 **кѡнець. и всѣ̀ кѡеѭ̀ѡ**, Ἀμφότερα δὴ οὖν καὶ τὸ καθόλου τέλος, καὶ τὸ ἑκάστου πέρας, изпускат Ἀμφότερα δὴ οὖν καὶ, изпускат πέρας;

173б20 **да при́сно быва́емъ готови**, 138d23–24 **да пр҃но быва́ѥ̀ гѡтови**, *x* διὰ παντὸς ἡμᾶς ἑτοίμους γενέσθαι, RSP γίνεσθαι, RSP76 и славянският изпускат ἡμᾶς;

173б25 **ти ѹ҆вѣдѣвъше**, 138d30 **ти ѹ҆вѣдѣвше**, *x* (без U) αὐτοὶ ταῦτα μαθόντες, RSPU и славянският изпускат ταῦτα;

173б26 **ѕаблажда́дити**, 138d32 **ѕаблажда́дити**, *x* (без U) πλανᾶσθαι τοὺς ἀπὸ Θεσσαλονίκης, U и славянският изпускат τοὺς ἀπὸ Θεσσαλονίκης;

174а9–10 **а̀ште ли бои́те сѧ ѩвѣ̀ маниха́и наре́шти сѧ. ноу҃дите наре́шти сѧ маниха́и**, така и 138d44–139a1, **аще ли бѡи҃те. ѩвѣ̀ маниха́и наре́щисѧ. ноу҃дите наре́штисѧ маниха́и**, εἰ δὲ, φοβούμενοι φανερῶς ὀνομασθῆναι Μανιχαῖοι, βιάζεσθε ἑαυτοὺς εἰπεῖν, и двата добавят **маниха́и**;

174а19 **ѕвѫжете па́кы**, 139a11–12 **ѕвѫжете па́кы**, τονθορύζετε πάλιν, RSP изпускат πάλιν, *x* (без U76) θορυβίζετε, 76Zig. θορυβεῖτε, U ὑποτονθορύζετε; за звукоподражателното **ѕвѫжете** срв. и 188б16 **жѫжели**;

174б6 **си́лоѭ̀**, 139a27 **силою** за τῇ δυνάμει със значение ‘наистина’ (‘quidem’, „wirklich“, M e i j e r i n g 1997, 218);

174б10 **коѥ́ спѣ́ание ѝматъ сѧи ра́внь богови**, 139a33–34 **коѥ спѣанїю има. сїи равенъ бѫ҃ви**, ποίαν εἶχε προκοπὴν ὁ ἴσα Θεῷ ὑπάρχων;

174б23 **вьсесъвръ́шенъ**, 139b5 **весь съвершенъ**, παντέλειος;

174б24–25 **аг҃гели. ѝ архаг҃гели, ѝ господьства. ⁘всѧ си́лы⁘, ѝ прѣстѡ́ли** (⁘всѧ си́лы⁘ в полето), 139b7–8 **а҃гли. и г҃ства и всѧ силы и пр҃тли** (изпуска **архаг҃гели**), ἄγγελοι, καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ κυριότητες, καὶ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, καὶ θρόνοι;

175а11 **ни прѣмѫ́дрость же сѫ́шта сы́на бо́жїа**, 139b24 **ни прѣмѫ́дрость҃ соу҃ща с҃на б҃жїа**, μηδὲ Σοφίαν εἶναι τὸν Υἱὸν λέγειν, RP λέγειν εἶναι, S76 εἶναι τὸν Υἱὸν λέγειν; и двата изпускат λέγειν;

175а21 **на пр҃ѣдьнее́ себѣ степе́нь**, 139b38 **на преднее себѣ степенъ**, βλέπων εἰς τὸν ἔμπροσθεν αὐτοῦ βαθμόν; RSPU ἑαυτοῦ, и двата изпускат βλέπων;

175б1 **не и́матъ ка́мо спѣ́ти сѧ**, 139b45 **не иматъ камо спѣ́ти**, ἐπεὶ προκόπτειν οὐκ εἶχε, и двата добавят **ка́мо**;

175б7 **е́же прия́ти на́шѫ плъ́ть**, 139c7 **є́же приати плоть**, τὸ λαβεῖν τὴν ἡμετέραν σάρκα, МЧМ изпуска **на́шѫ**;

175б8 **сло́во е́сть, съвръшьнъи о́тъ съвръшена́го ѿц҃а сы́**, 139c9–10 **спѣаи сѧ. съвръшенъ. и ѿ съвръшенаго ѿца**, ἦ Λόγος ἐστὶν, ὁ προκόπτων, ὁ τέλειος ἐκ τελείου ὢν τοῦ Πατρὸς, Пог. 968 изпуска **спѣаѧи сѧ**;

175б12–13 **съ о́блиѫда́нѡ̀ о́пыта́ниемъ**, 139c14–15 **wблюдаѥ́нѡ̀ испытанїе́мъ**, μετὰ ἀκριβοῦς τῆς παρατηρήσεως;

175б15 **раште́ниемъ не мѣ́рить сѧ**, 139c17 **ращенїе́ не смѣ́ритсѧ**, ἡλικίᾳ οὐ μετρεῖται;

175б19–20 **бо́льшьми благода́ть раста́ше**, 139c22–23 **болшими бл҃года́ти раста́аше**, τοσούτῳ πλεῖον ἡ χάρις ηὔξανεν;

175б24–25 **въ немь и҆спове́дано у҆́же быва́ше**, 139c28–29 **в немъ испwве́данаго̀ бываше**, ἐν αὐτῷ, ὁμολογεῖται, Пог. 968 добавя **у҆́же**;

176а7 **съ҃да̀ себѣ̀ до́мъ. домѫ твори́ше спѣ́ти сѧ**, 139c42 **съ҃да себѣ̀. домѡ̀ творѧше спѣатѝ**, καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν οἶκον προκόπτειν ἐποίει, изпускат καὶ ἐν ἑαυτῇ, променя се богословският смисъл;

176а14 **цр҃ькы бо́жи́ѫ е́**, 139d7 **цр҃ькы бжїа**, ναὸς Θεοῦ ἐστι. Пример за произношението на ѫ и казус генералис;

176а18 **о́тьчьскыи свѣ́тъ**, 139d12 **wческыи совѣтъ**, τὸ πατρικὸν φῶς (в МЧМ преосмислено по Исус като ‘Великия ангелски съвет’?);

176а23 **спѣ́ше. не бо̀ ни**, 139d19 **спѣаше нб҃о. ни**, προέκοπτεν. Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ;

176а25–26 **спѣ́ние́. ꙗ҆ково же е́сть е҆́же реку́хомъ**, 139d20 **спѣание. ꙗкѡ̀ есть рекохѡ́**, ἡ προκοπὴ, οἵα ἐστὶν ἣν εἰρήκαμεν;

176б1 **въ не́мъ словесе прѣбы́деть**, 139d24 **в немъ слwвесе пребоудеть**, Λόγον διαμείνῃ, добавят **въ не́мъ**;

176б4 **прѣмѫ́дрость**, 139d28 **премѫ́дрость**, Σοφία ἐστὶν, Σοφία ἐστὶν, ἐσκλαυσεν;

176б11–12 **ꙗ҆ко бы́ти чловѣ́чьскаа́го сѫ́тьства спѣ́ниѫ**, 139d37–38 **ꙗкw быти чл҃ческаго соу́ства спѣанїѧ**, ὡς εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν προκοπὴν οὕτως;

176б23 **пла́калъ сѧ е҆́сть**, 140a6 **плакалъ сѧ**, ἔκλαυσεν;

176б24–25 **съмато́хъ сѧ. и҆ и҆́хѫ́же рече при кр҃ьстѣ рече е҆лѡѝ е҆лѡ́и лема заѳ҃ани. е҆́же е́сть бо́же мои бо́же мои**, 140a7–9 **смѵтихсѧ, и҆́хь рече при кр҃ѣ рече елwи елw лема заѳ҃ани. е҆́ есть бе́ бже мои**, Ἐταράχθην, καὶ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ εἶπεν, Ἐλωΐ, Ἐλωΐ λιμα σαβαχθανὶ, ὅ ἐστι, Θεέ μου, Θεέ μου, и двата повтарят **рече**, МЧМ изпуска **и** и **мои**$_1$;

177а2 **противѫ бо̀ сихъ вс҃ѣ ваши́ рече́нїи стоѭ. ноу́жда е҃**, 140a13–15 **противъ бw сѝ вс҃ѣхъ ваши́ реченїи стою. ноужа е҃**, не съответстват точно на τὸ αὐτὸ γὰρ ἐφ’ ἑκάστου τῶν παρ’ ὑμῶν προτεινομένων, *х* τοῦτο γὰρ, ‘необходимо е да противостоя на всяка от предложените от вас тези по същия начин’;

177а7 **почто сѧ съмрѣ́ти боя́ше**, 140a20–21 **пwчто сѧ смр҃ти бwаѧшѳ**, διὰ τί τὸν θάνατον ἐφοβεῖτο;

177а19 **у҆́боя́ сѧ смрѣ́ть**, 140a35 **у҆бwаса сѧ смр҃ти**, ἐδειλία τὸν θάνατον;

177б3 **неѡ҃тъмлѫчи́ми**, 140б5 **неѡмлꙋчими** за ἀχάριστοι ‘неблагодарни’;

177б18 **своѧ тѣлесѝ на нс҃ показова́ти сѧ**, 140b24–25 **своѧ тѣлеси пѡказѡвати҃**, τὰ ἴδια τοῦ σώματος ἐν αὐτῷ̃ φαίνεσθαι, МЧМ изпуска на **нс҃**;

177б20–22 **плъть стра́стьноꙋ прима́тъ. о҃тъ дѣлъ же плъ́ть стра́стьнѫ прима́тъ. о҃тъ дѣлъ же**, 140b27–28 **плоть стр҃тноꙋю прїа́тъ. ѿ дѣлъ҃ плоть стр҃ноꙋю прїатъ**, σάρκα παθητὴν ἔλαβεν· ἐκ δὲ τῶν ἔργων, Пог. 968 повтаря **о҃тъ дѣлъ же**;

177б27–178a1 **мнѣ ꙗко бестоꙋдиоꙋ сѧ сѫть и҆҃зоꙋчи́ли**, 140б35–36 **мнѣ ꙗ҆҃ бестоꙋдїю сѧ соу҃ изѵчили**, Πάνυ δέ μοι δοκοῦσιν ἀναισχυντίαν ἐσχηκέναι καὶ βλασφημίαν, тук **мнѣ** за безлично μοι δοκοῦσιν ‘изглежда ми’, **сѧ сѫть и҆҃зоꙋчи́ли** за ἐσχηκέναι, perf. inf. act. ‘да привличат в спора’;

178a3 **разлѫченїе мнѣти**, 140б39 **разѵченїе мнѣти** за διαιρεῖν ‘разкъсвам’ (за единството на Отца и Сина);

178a6–7 **къ зда́нїѫ прич҆итаѭ́ть... тва́рь**, 140б44 **къ зданїю прич҆итаю҃... тварь**, τῇ̃ κτίσει συναριθμοῦσι... ἡ κτίσις, в славянски нюансиране при превода на κτίσις с **тварь** и **зьдание**;

178a8 **вєельзєвоꙋлови хѫлѧште творѣ́хоꙋ**, 140c2 **вєелзавоꙋлѡви хѵ҃лѧште творѧхоꙋ**, Βεελζεβοὺλ ἐλογίζοντο βλασφημοῦντες;

178a10–11 **тъ҆ждє тѣхъ неѡ҃тъпѫшта́ємъ҆ сѫ́дъ прии́мѫть**, 140c4–5 **тоѫ́же тѣхъ неѿпѵ҃ща́є҃. и соудъ҃ прїимѵ҃ть**, τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἀσύγγνωστον ὑποίσονται καταδίκην ‘ще понесат същото осъждане без прошка като ония’ (за арианите, които подобно на юдеите приписват Господните дела на Велзевул);

178a13–14 **є҆ди́но божьство ви́дѣти. по свои́ствоꙋ є҆́стьства о҃тча**, 140c8 **едино б҃ство видѣти. пѡ своиство є҆́ства ѿча**, тук RSP μίαν ὁρᾷ̃ν τὴν θεότητα καὶ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, *x*Zig. κατὰ τὸ ἴδιον, и двата ръкописа са по традиция *x*;

178a18 **за чловѣ́чьскаа́го тѣла**, 140c14 **за чл҃ческаго тѣла его**, διὰ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ σῶμα;

178a24 **того глаголати сѧ**, 140c22 **тогда г҃лати҃**, αὐτοῦ λέγεσθαι;

178б5–6 **тогожде па́кы ꙗ҆кѡ҃ па́кы**, 140c31 **тѡгѡ҃ пакы ꙗкѡ҃ преди**, ὡς αὐτοῦ μέντοι πάλιν;

178б7 **рекѡ́ша бо є҆ѵ҆а҃гг҇елисти**, 140c33 **рекѡша бо їс҃ѵ҃алисти**, εἰρήκασιν ὅμως οἱ εὐαγγελισταὶ, RSP ὁμοίως, и двата изпускат ὅμως, ὁμοίως;

178б13 **є́гдѧ сь гласъ и҆спѫшта́ше**, 140c40 **егда се гла҃ испѵ҃ваше**, ὅτε ταύτην ἠφίει τὴν φωνήν; 178б15–16 **вратари а҆дьсци́и ѵ҃жасноꙋвъше сѧ**, 140c42–43 **вратари адьстїи оужасѡша҃**, οἱ πυλωροὶ τοῦ ᾅδου πτήξαντες;

178б23 **вьс҃а́ си́ла колѣ́бетъ сѧ**, 140d7 **всѧка сила колѣблетсѧ᷈᷈᷈**, RSP πᾶσαι αἱ δυνάμεις σαλεύονται, *x* πᾶσα δύναμις σαλεύεται, и двата следват *x*;

179a9 **попрѣштае́тъ петро́ви**, 140d22 **запрѣщаетъ петрови**, ἐπετίμα τῷ̃ Πέτρῳ, λέγων, и двата изпускат λέχων;

179a9–10 **не съмы́слиши бо́жи҃а҃**, 140d23 **не смыслиши б҃жїа**, RSP *Οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ* τὰ τῶν ἀνθρώπων, славянският следва традиция *x* и изпуска ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων;

179a11–12 **того бѣ҃ є҆же прити. на то бо приде**, 140d25 **того б҃ѣ҃ є҃ пр҆ити на то бѡ пр҆ииде**, фразата съответства на най-архаичната позната версия от традиция

x – ръкопис С: αὐτοῦ μὲν ἦν τὸ ἑλθειν, ἐπὶ τοῦτο γὰρ ἦλθε, останалите ръкописи по традиция *x* изпускат ἐπὶ τοῦτο γὰρ ἦλθε, RSP τοῦ μὲν ἦν τὸ θέλειν;

179a15 **хотѧ же сѧ́мъ**, 140d30 **хотѧше самъ**, θέλων μὲν αὐτὸς;

179a18–19 **да и̑ тѫ́ пѧ́кы погѫбѝвъ. дрѣ́зна пѧ́кы человѣ́ка на смр̀ть сътвори́ть**, 140d33–34 **да и̑ тоу пакы погѹби. дерьзна пакы на ч̑лка на см̑рть сътворить**, ἵνα καὶ τοῦτο πάλιν ἀφανίσας, θαῤῥαλέον τὸν ἄνθρωπον πάλιν πρὸς τὸν θάνατον κατασκευάσῃ;

179a21 **мнѧть**, 140d 37 **мнѧ̑**, *x* (без M) λαλεῖν νομίζουσιν, RSP λαλοῦντα, и двата славянски изпускат λαλεῖν;

179б5 **о́ни о́ съмрьти неврѣго́ша**, 141a5 **wни с̑мрти неврегwша**, κἀκεῖνοι τοῦ θανάτου κατεφρόνησαν;

179б10 **человѣ́чьскы вьсе человѣ́чьское подъѧ́тъ**, 141a11–12 **ч̑ческы все ч̑ческое пѫ̑тъ**, καὶ ἀνθρωπίνως πάντα τὰ ἀνθρώπινα, и двата добавят **подѧтъ**;

179б27 **гь же бесъмр̀тьнъ сы́, плъть же смр̀тнѫ и̑мѣ́а**, 141a31 **гь же бесм̑ртенъ сы̑. плwть бесм̑ртнѹ имѣѧ**, ὁ δὲ Κύριος, ἀθάνατος αὐτὸς ὢν, σάρκα δὲ θνητὴν ἔχων, славянският изпуска αὐτὸς и променя смисъла;

180a8 **нъ ꙗ о́блькъша́го сѧ въ нѭ слове́се. бес тлѧ пр̀ѣбывати**, 141a41–42 **но за wблекшагосѧ в ноу̑ слwвесе безꙋ́стлѧ** sic **пребывати**, ἀλλὰ διὰ τὸν ἐνδυσάμενον αὐτὴν Λόγον ἄφθαρτον διαμένειν;

180a15–17 **ни человѣ́чьска е̑стьства и̑мѭ́шта. не разꙋмѣ́ѭште стра́сти человѣ́чьскыѧ**, 141b6 **ни ч̑ческаа е̑тва имоуща не разѹмѣюще стр̑ти ч̑лк̑кыѧ**, μηδὲ ἀνθρωπίνην αἴσθησιν ἔχειν, ἀγνοοῦντες τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν (в славянския превод са разменени местата на **человѣ́чьска е̑стьства**, τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, и **стра́сти человѣ́чьскыѧ**, ἀνθρωπίνην αἴσθησιν);

180б5–8 **Сѝ а̑ште же си́це бы́ша и̑ хрьстора́тьници помышлѧли. оумъ же цр̀ковны́ѧ, ꙗко же а̑гкꙋ̑рѫ вѣ́ры бы́ша вѣдѣли, нє би́ша въ бѣдѫ̀ въпадали**, 141b27–30 **си а̑ш̑е сице и хр̑тwратници помышлѧли. оум же ц̑рквныи ꙗкw̑ а̑гкꙋ̑рѹроу** sic **вѣры бы́ша видѣли. не бышѧ впадали**, Ταῦτα εἰ οὕτως καὶ οἱ Χριστομάχοι διενοοῦντο, τόν τε σκοπὸν τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὡς ἄγκυραν τῆς πίστεως ἐπεγίνωσκον, οὔτ’ ἂν ἐναυάγησαν, МЧМ изпуска **бы́ша** и **въ бѣдѫ̀**, пише погрешно **агкꙋ̑рѹроу** и **видѣли**;

180б20 **пьра́ сѧ**, 141b45 **пр̑сѧ**, φιλονεικοῦσα;

180б25–26 **ꙗкw̑ противѹ враждѣ противѫ и̑стинѣ сѫ́ште**, 141c6–7 **ꙗкw̑ прwтивѹ враж̑ѣ противѹ истинѣ соуще**, ὥσπερ ἔχθραν τὴν ἀλήθειαν ἔχοντες, *x* ὡς πρὸς, и двата текста следват традиция *x*;

180б26 **тъштѣ́ша**, 141c8 **тщѣша**, καινότερα, и двата ръкописа имат **тъштѣ́ша** вместо **новѣиша**;

180б27 **ꙗко да тѣ́чиѫ хора́тници сѧ пока́жѫ̀ть**, 141c8–9 **ꙗ̑ да тwчїю хр̑торатницы сѧ пwкажѫ̑**, ὅπως μᾶλλον Χριστομάχους ἑαυτοὺς διὰ πάντων ἐπιδείξωσιν, *x* ὅπως μόνον ἑαυτοὺς διὰ πάντων Χριστομάχους ἐπιδείξωσιν, славянският изпуска διὰ πάντων;

181a1 **по толиц̑ѣ бо wбличениі̑х̑ ѐже на ни́хъ**, 141c9–10 **пw толиц̑ѣ бо wблеченїй̑ еже на ни̑**, Μετὰ γὰρ τοὺς τοσούτους κατ’ αὐτῶν ἐλέγχους;

181a12 **а̑ште к̑то... про́сто би глаго́лалъ**, 141c23 **ащε кто... прwстъ бы гл̑лъ**, εἰ μέν τις ... ἁπλούστερον ἔλεγεν;

181a22 **новѣе словесьце ѹмы́слишѧ**, 141c36 **ново слово оумыслишѧ**, καινότερον ἐπενόησαν λεξείδιον;

181a23–24 **лична҃а написа́нїа**, 141c37 **личнаго написанїа** за πιθανῆς ὑφαρπαγῆς, ὑφαρπαγή е хапакс, гръцкият израз означава ‘(чрез) приемливо, лесно за убеждаване прекъсване’ (при говоренето в спора);

181a27 **о҆тъ несы́штиѹ бы́сть гⷭ҇ь**, 141c42 **ѿ не соуѫихъ бг҃ъ гⷭ҇ь**, *x* Ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ Υἱὸς, καὶ κτίσμα ἐστίν, RSP изпуска ὁ Υἱὸς, и двата славянски преписа имат **гь** за ὁ Υἱὸς;

181б3 **черни́ло с҃и**, 141d1 **чернило си**, τὸ μέλαν αἱ σηπίαι, σηπία е хапакс паралел ὥσπερ αἱ σηπίαι τὸ μέλαν у Плутарх (Plutarchus, *De sera numinis vindicta*; T e t z, W y r w a 2000: 372);

181б4–5 **са́ми же свою е҆ресь да не забываѭть**, 141d3 **самі҆ да свою ересь не забываютъ**, αὐτοὶ δὲ τῆς ἰδίας αἱρέσεως μὴ ἐπιλάθωνται;

181б7–8 **заго́рьнии глаго́лы**, 141d6 **загѡрнїи гл҃ы**, οἱ τοῖς ῥήμασιν ὕποπτοι, в гръцки ‘заподозрените чрез техните слова’;

181б9 **о҆тъкрываѧ сь невесе свое сло́во**, 141d7–8 **ѿкрываѧ свое сло́во**, ἀποκαλύπτων ἀπ’ οὐρανοῦ τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, МЧМ изпуска **сь невесе**;

181б15 **павьлъ**, 141d15–16 **павелъ҆**, ὅ Ἀπόστολος;

181б16–17 **па́кы рече**, 141d17 **пакы р҃е**, καὶ πάλιν, и двата добавят **рече**;

181б18 **е҆сть е҆же сы́штѫ словеси**, 141d19 **є҆ с҆ соуѫ҆ѕ҃ слѡвеси**, τὸ εἶναι τοῦ Λόγου πάντες, в славянски изпуснато πάντες;

181б22 **о҆ста́вьше**, 141d24 **wставлѧше**, ἀφέντες;

181б23 **ѹ҆алентиново зълоѹ҆мѣ́ние**, 141d25 **оуалентиново злѡоумі҆е**, τὴν Οὐαλεντίνου κακόνοιαν;

182a2 **та҃ глаго́лѭть**, 141d33 **та гл҃ѧть**, θέλουσι;

182a10 **въ сьтѣ҆ ѳ҃ шести на деся́те псалъмѣ**, 141d43–44 **ве сьтѣ ти ѕ҃і. те пл҃мѣ**, и в двата означенията не отговарят на ἐν μὲν τῷ ἑκατοστῷ δεκάτῳ τρίτῳ;

182a13 **третиемь на десѧте**, 142a2 **гі҃. те**, и в двата означенията не отговарят на ἐν δὲ τῷ ἑκατοστῷ δεκάτῳ, грешката може да се дължи първоначално на смесването на две глаголически лигатури ѣѲ и ьѲ, в текста предхожда цитат от Пс. 113.11;

182a14 **и҆зиска́на въ вⷭ҇ѣ во́лѫ҆ его́**, 142a3 **изискана вⷭ҇ѣ всѣхъ**, ἐξ ἐζητημένα εἰς πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ;

182a18–19 **е҆ди́нъ сътворе́ныи́хъ**, 142a9 **единъ сътвореныхъ**, εἷς τῶν πάντων ‘един от всички’;

182a20 **бываемъ**, 141a11 **бываемь҃**, γενόμενος, след **бываемъ** изпускат οὕτω γὰρ ἔδειξεν ἡ Γραφὴ τὰ ποιήματα γίγνεσθαι;

182a25 **а҆ште лѣ́по е҆́сть бо́гови е҆же хотѣ́ти**, 142a17 **да лѣпо е҆сть е҆же хотѣ́ти**, εἴτε προσῆκον τῷ Θεῷ τὸ βούλεσθαι, МЧМ изпуска **богови**;

182б3 **съложилъ е҆́сть**, 142a26 **слѡжи҃ есть**, συνθεὶς ‘обобщил’, срв. 182б5 **съложилъ е҆́сть** за συνέκλεισεν ‘е заключил’;

182б8 **а҆ште и҆нъ е҆сть сътворе́нии́хъ**, 142a29 **аще инъ сътворенїихъ**, εἰ ἄλλος ἐστὶ τῶν πάντων;

182б15 **павьлъ**, 142a39–40 **паѹлъ**, Παῦλος;

182б23–24 **не съвѣштаваѥ́тъ прѣжⷢ́де о́ тъмь**, 142b4 **не вѣщаваѣ̄ преже. ѡ тѳ́**, οὐ προβουλεύεται ἐν τούτῳ, προβουλεύεται е хапакс;

183a1 **раждаѥ́мыихъ**, 142b9 **ражаемы́**, τῶν τε ἀναγεννωμένων, тук и двата имат **раждаѥ́мыихъ** вместо **пораждаѥ́мыихъ** ‘породени, вторично родени’, срв. 183a3 **пораждаѥ́ть**, τῶν τε ἀναγεννωμένων;

183a2 **и҆зволенїе твори́ть**, 142b11 **извѡленаа твори҃**, τὰ δόξαντα ποιεῖ;

183a3 **пи́шеть въ солѫ́нь**, 142b13 **пише в селоу҃нь**, γράφων εἰς Θεσσαλονίκην;

183a14–15 Пропуснатата част е дописана допълнително от друга ръка в полето: **дово́лни да бѫдо҃у҃ глюште. бѣ҆ нѣкъгда е҆гда не бѣ҆**, 142b27–28 **дсволни да боудѫть гл҃юще. бѣ҆ нѣкѡгда егда не бѣ҆**, ἀρκείσθωσαν τῷ λέγειν, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν;

183a14–15 **да о҆сраміл҃ѥ́ми. да назнаменаваѥ́маа́го о҆тъ врѣмене разоумѣ́ѭть**, 142b28–29 **да сосрамлѧеми за назнаменаемаго ѿ времене разѵмѣють**, славянският не отговаря точно на RSP αἰσχυνόμενοι διὰ τὸ ἐκ τούτου χρόνους σημαίνεσθαι, γνῶσιν, *x* изпуска τούτου;

183a20 **са́мъ же е҆́сть о҆́тьцемь҃**, 142b35–36 **самь҃ есть ѿцем**, неточен превод за αὐτὸς δὲ συνυπάρχει τῷ Πατρί;

183a20–22 **ка́ко мо́жетъ прѝсносу҃́штаа́го. ꙗкѡ҃ не су҃́шта старѣиши бы́ти во́лѧ**, 142b36–39 **како можетъ пр҃но соуѫщаго. ꙗкѡ҃ не соуѫща старѣишїи быти волѧ. аще бо старѣишїи҃ е҆҃ волѧ**, πῶς δύναται τοῦ ἀϊδίως ὄντος, ὡς μὴ ὄντος, προηγεῖσθαι τὸ βουλεύεσθαι. В Пог. 968 след **волѧ** е добавено в полето **ѧште бо старѣиши е҆́сть волѧ** за Εἰ γὰρ προηγεῖται βουλὴ;

183a23 **рожденъ бывъ ꙗкѡ҃ сы́нъ**, 142b41 **рѡженъ бывъ ꙗкѡ҃ ѿ҃нъ**, ἀποκυηθεὶς Υἱὸς, и двата добавят **ꙗкѡ҃**;

183a24 **и҆мьже и҆ сь бы́сть**, 142b45 **имь҃ и се бысть**, δι’ οὗ καὶ οὗτος γέγονε;

183б1 **бѫ́ди и҆ сло́вомъ бывъ**, 142c3–4 **боуди и съ словомъ бывъ**, ἔστω καὶ οὗτος Λόγῳ γεγονώς;

183б13–14 **ни видѣша́**, 142c19 **ни видѣша**, тук вместо **вѣдѣша**, RSP οὐκ ἐθεώρησαν, *x*Zig. τεθεώρηκασιν;

183б23 **е҆́лма бо вы́ши е҆́сть зьда́ниа ѿ҃нъ**, 142c31–32 **елма вышїи҃ е҆҃ зданиа ѿ҃нъ**, Ὅσῳ οὖν τοῦ κτίσματος ὁ υἱὸς ὑπέρκειται;

184a7 **неже не бы́ти**, 142c45 **и еже не бытиⷢ́**, καὶ τὸ μὴ εἶναι;

184a10 **за него́диа е҆́же о҆́тъ сеѭ**, 142d5 **за негодна ѿ҃ сею еже**, διὰ τὸ ἐκ τούτων ἄτοπον ‘заради негодността на тази’ *теза;*

184a15 след **того дѣлма сѫ́тьствѡ́**∴ изпуска ред, който завършва на същата дума, но добавя в полето ∴**блгъ҆ е҆҃. вѣдѣ҆ оу҃бо вел҆ми па́че и҆ и҆стовѣе сы́нови сѵ҆т҆ствѡ́**, 142d11–13 **того дѣлма соу҃ствѡ́ блгъ҆ е҆҃. боудеть оу҃бѡ велимь** sic **па́че и҆ и҆стшвѣе ѿ҃нвѣ соу҃ствѡ́**, ἀγαθός ἐστιν· εἴη ἂν πολλῷ μᾶλλον καὶ ἀληθέστερον τοῦ Υἱοῦ φύσει;

184a21 **тако ли естова сѧ**, 142d20 **такѡ ли естовасѧ**, οὕτως ὑπάρχει, и двата запазват неологизма **естовати сѧ** за битие на Сина Логос;

184б1 **ꙗко же вы́ глаго́лете**, 142d30 **ꙗкѡ҃ гл҃ете**, ὡς ὑμεῖς λέγετε;

184б5 **вѣдѣти и҆ разоумѣти, ꙗко тъ҆ е҆́сть сѫ́и**, 142d36–37 **видѣти и разѵмѣти. ꙗкѡ тоу҃ е҆҃ сѵ҆и**, εἰδέναι καὶ νοεῖν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὤν;

184б11 **како же не прѣстѣе́ть вьса́ка неи́стовьства**, 142d44–45 **како҃ не приспѣетъ всѧка неистꙋвьства**, Πῶς δὲ οὐχ ὑπερβάλλει πᾶσαν μανίαν;

184б12–15 **самъ бг҃ъ, съвѣштава́ѥть. ѝ съвѣтꙋ́ѥть ѝ промышла́ѥть, и бѣдѝ самъ сѧ хотѣти. да не бесловє́сенъ ѝ беспрѣмѫ́дрьнъ бѫ́деть**, 143a2–5 **самъ бг҃ъ съвѣштава҃ѥ. и съвѣтꙋ́ѥть ѝ прѡмышла҃ѥ и бѣдитъ сам сѧ хотѣти да не беслѡвесе҃ ѝ весъпремѫ́рен҃ъ боудеть**, ‘сам Бог обмисля, съветва и предвижда и се принуждава сам да желае да не бъде безсловесен и безпремъдростен’; αὐτὸς ὁ Θεὸς βουλεύεται καὶ σκέπτεται, καὶ προαιρεῖται καὶ θέλειν ἑαυτὸν προτρέπεται, ἵνα μὴ ἄλογος καὶ ἄσοφος ᾖ ‘сам Бог се съветва и замисля и избира и се принуждава сам да желае да не бъде безсловесен и безпремъдростен’;

184б16 **сєбє бо дѣ́льма мнимо ѐсть съвѣтовати**, 143a7 **сє бѡ дѣлма мнимо єсть съвѣтѡвати** Περὶ ἑαυτοῦ γὰρ δοκεῖ σκέπτεσθαι и двата имат **мнимо ѐсть**, δοκεῖ обикновено се превежда с **лѣпо естъ**;

184б25 **си́ла съдѣ́тельна о̀тча́го всего**, 143a19–20 **сила съдѣтелна о҃чаго всего**, и двата не отговарят на δύναμις, καὶ δημιουργὸς τῶν δοκούντων τῷ Πατρί, δοκούντων ‘сила и съдеятел на угодното на Отеца’;

184б26 **мо́и съвѣтъ ѝ твьръдость**, 143a21 **свѣтъ и твердость**, Ἐμὴ βουλὴ καὶ ἀσφάλεια;

185a3 **ѹ̀клана҃ѧ**, 143a25 **ѹ̀клана҃ѧ**, παρακλίνων, и в двата ръкописа е запазен този гръцки хапакс, terminus technicus, παρακλίνειν ‘перифразирам, използвам друга описателна конструкция’;

185a7–8 **во́ля о̀тьча тъ҃ наречє́нъ бысть**, 143a32 **воля ѿча ть҃ нарє́на бы҃**, θέλημα τοῦ Πατρὸς αὐτὸς ἐκλήθη, МЧМ променя съгласуването и смисъла;

185a11 **вьса тварь хотѣ́ниемь бы́сть**, 143a36–37 **всѧ тварь хотѣнїе́мь бы҃**, καὶ ἡ κτίσις πᾶσα θελήματι γέγονεν·; тук **хотѣ́ниемь бы́сть** за θελήματι... γέγονε, славянският след γέγονε в съгласие с традиция *x* изпуска израза ὅ τε Παῦλος διὰ θελήματος Θεοῦ ἀπόστολος ἐκλήθη, καὶ ἡ κλῆσις ἡμῶν εὐδοκίᾳ ‘Павел по Божия воля наречен посланик, и званието ни беше по благоволение’;

185a12–13 **па́че ѐсть живъи съвѣтъ о̀тъ҆чь**, 143a39 **пачє тѡ є҃ живыи свѣтъ**, μᾶλλον αὐτός ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ Πατρὸς;

185a14 **сва́тъи**, 143a40 **с҃тыи** за ὁ ἅγιος Δαβὶδ, и двата следват най-архаичния ръкопис на традиция *x*, ръкопис C, и изпускат Δαβὶδ;

185a15 **а҆́лъ е́си за рѫкѫ десница моеѧ**, 143a41 **ѩлъ еси за рѹкѹ десница моеѧ**, Ἐκράτησας τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς μου;

185a18 **и самъ**, 143a45 **и самъ и**, καὶ αὐτὸς;

185a19 **ѩкоже прѣжде рекѡ́**, 143b1–2 **ѩкоже пр҃е́рекѡ́**, καθὰ προεῖπον;

185a21–22 **творомъ да съблюда́ть**, 143b4 **творомъ да съблюдо҃́**, Πλασάσθωσαν, PA πλάσσωνται ‘да измислят като изваяние’ *друг Логос*;

185a23 **х҃а ѝного да нарекѫ́ть**, 143b6 **х҃а иного да не рекꙋ́ть**, Χριστὸν ἕτερον ὀνομασάτωσαν;

185a26–27 **о̀пытавъшемъ и҃стинѫ**, 143b11–12 **ѡпытающе҃ истинѹ**, RSP ἀνακρινόντων τὴν ἀκολουθίαν, *x* ἀλήθειαν, C ἀνακρινομένων;

185б3 **глаго́лѭштемъ**, 143b16 **гл҃ющ҃е**, θέλοντες;

185б8–10 **како ѹ̀бо не нечьстивьно. е́же о̀ бы́шьнъıи́хъ на съдѣтела**

прѣноси́ти, 143b20–21 како оубо не нечтивно. є̑ ѡ бышны́ на съдѣлѫ приносити sic, Πῶς οὖν οὐκ ἀσεβὲς τὰ τῶν γενητῶν ἐπὶ τὸν Δημιουργὸν ἀναφέρειν;

185б12 а̀ште ѝ са́мъ въ о̀тци е́сть, 143b26 аште са̑ въ ѿци е̑, εἰ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Πατρί ἐστιν;

185b19 вса́ко же сѣ гдⷭ, 143b34 всѣкѡ̑ сѣ гдⷭ ‘Във всеки случай това е Господ’, RSPU Πάντων δὲ Κύριος τυγχάνει οὗτος, *x* (без U) изпуска τυγχάνει, ‘Той е Господ на всички’;

185б24 мнѭ сѫ́ште, 143b39 мнѣ соу҃ще за ἡγοῦμαι, сѫ́ште добавено и в двата;

185б25 ѐже бо кто съвѣшта́етъ·: тоѫ́же ѝ съвѣштава́ть съвѣшта́етъ, след съвѣшта́етъ добавено в полето ·:тоже ѝ смышлѧ̑. ѝ ѐже смышлѧетъ, 143b41–42 ктѡ съвѣщаваетъ тоѫ́же ѝ смышлѧ̑. ѝ ѐже смышлѧетъ. тъѫ́же и съвѣштава̑, Ὁ γὰρ βουλεύεταί τις, τοῦτο πάντως καὶ φρονεῖ· καὶ ὃ φρονεῖ, τοῦτο καὶ βουλεύεται ‘това, което някой решава, същото и обмисля, и което обмисля, за същото и решава’, *x* изпуска πάντως;

185б27 все́ то ꙗ̀ко бра́тріѭ съчета́лъ е́сть, 143b44 все то ꙗкѡ̑ братїа счета̑ єсть, ὡς ἀδελφὰ ταῦτα τῇ ἀναλογίᾳ συνῆψεν’ ‘в хармония (съгласие) е съчетал всичко това по аналогия’, славянският изпуска като *x* τῇ ἀναλογίᾳ;

186a1 мѡ҃ же крѣпость† ѝ тврⷣдость то́жде е́сть, след крѣпость† добавя в полето †ꙗко же бо крѣпость, 143b45–143c1 моя̑ крѣпость. ꙗкѡ̑ бѡ и крѣпѡсть ѝ твердость, *Ἐμὴ βουλὴ καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς.* Ὡς γὰρ ἰσχὺς καὶ ἀσφάλεια ταὐτόν ἐστιν; тук мѡ҃ же крѣпость за *καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς,* славянският изпуска *ἐμὴ φρόνησις*; за Ὡς γὰρ ἰσχὺς καὶ ἀσφάλεια ταὐτόν ἐστιν би трябвало да стои ꙗко же бо крѣпость ѝ тврⷣдость то́жде е́сть;

186a4–5 нъ нечьстивии, не хотѧть же словесє ѝ во́лѭ жи́вѫ сѫштѫ сы́на, 143c4–5 но нечтивїи не хотѧтⷭ̑ слвесе. и волю живоу҃щѹ соу҃щѹ с҃на, Ἀλλ’ οἱ ἀσεβεῖς οὐ θέλουσι μὲν Λόγον καὶ βουλὴν ζῶσαν εἶναι τὸν Υἱόν;

186a11 о́нⷭ̑ да слы́шѧть, 143c14 ѡ нⷭ̑ да слышать, Ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἀκουέτωσαν;

186a18 сѝце въ псалъмѣхъ, 143c22 сице въ ѱ҃лмⷯ̑, ὡς δὲ ᾧδε ἐν φρονήσει, οὕτως ἐν Ψαλμοῖς, и в двата е изпуснато ὡς δὲ ᾧδε ἐν φρονήσει;

186a23 невѝдимаа́го бⷢ с҃нъ, 143c28 невидимаго бⷢ снъ, Ὁ ἄρα τοῦ Θεοῦ Υἱὸς, и в двата добавено невѝдимаа́го;

186a24–26 тъ е́сть сло́во ѝ прѣмⷣдрость. тъ е́сть мⷣдрость... тъ ѝстина ѐсть, 143c28–31 то е̑ слово и премоу҃дрость. то е̑ моу҃дрость... то истина е̑, αὐτός ἐστιν ὁ Λόγος καὶ ἡ σοφία, αὐτὸς ἡ φρόνησις... αὐτὸς ἀλήθεια, след ѝстина за ἀλήθεια и в двата добавено ѐсть;

186б4–5 богови работно е́сть, ѝ книгамъ сѧ сѫштамъ, отъ него сѫпротивла́е́ть сѧ, 143c38–40 б҃гви работно е̑. и книгамъ соу҃щамъ ѿ него сѫпрѡтивлѧтсѧ, τῷ Θεῷ μάχεται, καὶ ταῖς παρ’ αὐτοῦ Γραφαῖς ἐναντιοῦται, тук работно е́сть ‘действащо срещу някого’ е семантичен хапакс за μάχεται ‘противоречи’;

186б14–15 блаженаѧ та ѵ҃постась. таковоу҃ѹмоу ѝ та́ко бы́ти, 143d5–6 бл҃женаѧ таѧ ѵ҃постась. по таковоу҃ѹмоу и тако быти, ἡ μακαρία ἐκείνη ὑπόστασις, τοιοῦτον καὶ οὕτως εἶναι;

186б15–17 **сѣ є҆́ волеѭ бывъ́и ми сы́нъ. ни сы́нъ є҆́гоже благовелѣ́ниемь и҆́мѣхъ**, 143d8–10 **се є҆́ волею бывъ ми сынъ ни с҃нъ. его҃ бл҃говолені҃емъ имѣ́**, Οὗτός ἐστιν ὁ βουλήσει μου γεγονὼς Υἱὸς, οὐδὲ, Ὃν κατ᾽ εὐδοκίαν ἔσχον Υἱόν;

186б19–20 **сѫ́тьствомь же сь е҆́сть сы́нъ. въ немъ же и҆́хъже а҆̀зъ и҆́зволя́ѭ во́ля лежи́ть**, 143d12–14 **соу҃ствомѣ҆ се є҆́ сы́нъ. в немѣ҆ и҆хѣ҆ азъ изволѭ воля лежи҃**, Φύσει μὲν οὗτός ἐστιν Υἱὸς, ἐν αὐτῷ δὲ τῶν ἐμοὶ δοκούντων ἡ βούλησις ἀπόκειται;

187a11–13 **ꙗ҆ко и҆́ си́мъ ви́дѣти е҆́сть сы́на въ о҆́тци. да не въно́ситъ о҆у҆́бо никтоже старѣ́йшоу сѫ́штѫ во́ляѭ по оу҆а҃лентинѣ** 143d36–38 **ꙗко и симь видѣти есть с҃на въ о҃ци. да не внесить оубѡ никтѡ҃ старѣишѹ соущѹ волю. пѡ оуаленьтинѣ**, καὶ ἐκ τούτου θεωρεῖσθαι τὸν Υἱὸν ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ τὸν Πατέρα ἐν τῷ Υἱῷ. Μὴ μέντοι κατὰ Οὐαλεντῖνον προηγουμένην τις βούλησιν ἐπεισαγέτω. След **сына въ о҆́тци** и двата преписа пропускат края на фразата καὶ τὸν Πατέρα ἐν τῷ Υἱῷ, следва свободен превод на Μὴ μέντοι... ἐπεισαγέτω;

187a13–15 **ни въ́рѣи же сѧ въ ср҃ѣдѫ ҆Є҆ди́нѡго о҆́тца къ е҆́диномѹ словѣси. рекъши съвѣшта́ѭшта. ҆Є҆ди́на**, 143d40–42 **ни врѣи же сѧ въ средоу единаго о҃ца. къ единомѹ слѡвѣси. рекши съвѣщающа едина**, RSP μηδὲ μέσον τις ἑαυτὸν ὠθείτω τοῦ μόνου Πατρὸς πρὸς τὸν μόνον Λόγον, προφάσει τοῦ βουλεύεσθαι, *x* изпуска τις, славянският изпуска μέσον τις ἑαυτὸν; **рекъши съвѣшта́ѭшта. ҆Є҆ди́на** не отговаря на προφάσει τοῦ βουλεύεσθαι, **҆Є҆ди́на** е добавено и след **҆Є҆ди́на** изпускат Μαίνοιτο γὰρ ἄν τις. Смисълът на фразата е ‘никой да не привнася твърдението на Валентин за предшестващата воля, нито да се въвира междинен при единия Отец към единствения Син, сиреч като посредник’. Глаголът ἐπεισάγειν се отнася до твърдения, свързани с указания за времето на възникването на Сина и привнасяне на временен елемент в съществуването на Троицата, въпросът за това богохулство е поставен още в *Първо слово*, глави 17 и 25.

187б1 **ꙗ҆коже би глаголати**, 144a14 **ꙗкѡ҃ бѣ҆ г҃лати**, ὡς εἰ ἐλέγετο;

187б2 **бла́гъ о҆́тьць. тъ ꙗ҆коже благъ присно и҆ сѫ́тьствѹ҃**, 144a15–16 **бл҃гъ о҃ць. но ꙗкѡ҃ бл҃гъ присно и соу҃ствѹ҃**, ἀγαθὸς ὁ Πατήρ. Ἀλλ᾽ ὥσπερ ἀγαθὸς ἀεὶ καὶ τῇ φύσει;

187б8–11 **ꙗ҆ко сима́нїе не и҆́мать во́ляѭ старѣ́ишѫ о҆́ свѣтѣ. е҆́сть же сѫ́тьствомь поро́дъ е҆́го. хотѣ́имо свѣто҃ ро́ждьшии́м҃ѣ҆**, 144a23–27 **ꙗкѡ сїанїе не имат҃ъ волю старѣишѹ ѡ свѣтѣ. є҆́ же соу҃тьствѹ҃ породъ его. хѡтѣимо свѣтомъ рѡжешїим ѧ**, ὅτι τὸ ἀπαύγασμα οὐκ ἔχει μὲν βούλησιν προηγουμένην ἐν τῷ φωτί· ἔστι δὲ φύσει αὐτοῦ γέννημα θελόμενον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ γεννήσαντος αὐτὸ, тук **хотѣ́имо**, θελόμενον, се отнася до **сима́ние, ро́ждьшии́м҃ѣ҆**, τοῦ καὶ γεννήσαντος αὐτὸ, славянският следва *x* (без U) и изпуска καὶ;

188a4 **Хотѣ́ахъ же нечьсти́выа**, 145b7 **Пѡ тѣхже нечьстивыѧ**, Ἐβουλόμην δὲ τοὺς ἀσεβεῖς;

188a12–13 **отъ роди́тель посрама́ть ся. о҆́тъ ни́хъже въ҃зятие бытиа҆ прима́ша**, 145b18–20 **ѿ родитель посрамѧтьсѧ. ѿ нихѣ҆ вз҃ятїе бытїа прїаша**, ἵνα κἂν παρὰ τῶν γονέων ἐντραπῶσι, παρ᾽ ὧν τὸ λῆμμα τῆς γενέσεως ἀπήτησαν, тук **въ҃зятие бытиа҆ приаша** в значение ‘от родителите, от които приеха сведение относно раждането си’ не отговаря на ἀπήτησαν τὸ λῆμμα ‘(децата) изискваха изгодно сведение’;

188a25 **Почто оу҃бо неи҆стовѧть сѧ хо҃ра́тьнии,** 145b35–36 **Почто ѕбо неи҆стшвѧть сѧ хр҃оратници,** Τί τοίνυν ἔτι μαίνονται οἱ Χριστομάχοι, ръкопис R и славянският изпускат ἔτι;

188б2 **въ коли́къ безо́у҃мїѧ бр҃ѣгъ въпадо́ша,** 144b42–43 **в кшликѳ безоу҃мїѧ дебрь бр҃ѣгъ** sic **въпадоша,** εἰς ὅσον ἀφροσύνης πεπτώκασι κρημνὸν.

Както показват приведените примери, отклоненията могат да бъдат групирани в три групи: а) отклонения от гръцки, еднакви в двата преписа, което говори за общ първоизточник, т.е. превода на Константин Преславски; б) грешки; в) преосмисляния и добавки. Преписвачът на Успенски гледа в протографа си, преценява колко място има на реда и заменя числително с буквено съкращение, напр. Пог. 968, 152б20 **три дни, и҆ три но́шти,** Успенски 131a34 **г҃. д҃ни. и трѝ ношти.** При смесването на носовките става промяна на значението: срв. Пог. 968 152б5 **възвращтаѭ сѧ рекоу҃,** Успенски 131a13 **възвращтаѧ сѧ рекоу҃** за ἐπαναλαμβάνων ‘повтаряйки, ще кажа’. Новите морфологични парадигми проличават в примери като Пог. 152б2 **е҆ди́ного г҃и** (винително-родителна форма) срещу Успенски 131a10 **единаго г҃а,** или Пог. 152б1–2 **вси́ бо о҆́тъ тогождє причашташѭштє сѧ е҆́дино быва́є҆мъ тѣло** 131a8–10 **причащающѧ̑ едино быва҃є҆ тѣло҃.**

Следните хапакси остават непроменени: **естовати** вместо **быти** за измеряемо по време и пространство физическо съществуване; **и҆стиноу҃ѣть** за ἀληθεύει ‘говори истината’, **неистовати сѧ** ‘беснея’; **многобо́жьство** πολυθεότητα ‘политеизъм’; **многогла́вьнаѧ** (**ересь**) πολυκέφαλος ‘многоглава (ерес); **о҆́бразъ прина́ти** τυπωθῆναι ‘възприемам за образец’; **попрѣштати** ‘предупреждавам’; **негодие** за ἄτοπον ‘негодност’; **погодьнъ** ‘подходящ, с основателна причина’; **нєзавои́тно** ἀπολελυμένως ‘без заобикалки’; **приѧтивьнъ** ‘възприемчив’; **притиканьно** ‘в сравнение’; **оу҃гатание** ‘знак, свидетелство, доказателство’; **съдѣтелие** ‘съвместно деяние (на Бога и Сина)’; **събаѧти** ‘говоря като в митологичен разказ’; **въ мракорѣ сѧ́ште,** σκοτοδινιῶντες ‘в умопомрачение’; **трьпѣньныи** καρτερικώτατος, ‘по-издръжлив’. Семантичните хапакси включват: **чловѣчьство** ‘човешкото (у Исус)’; **чистина** ἀναγνώσις ‘четене на Писанието’, в Супрасълския сборник превежда ἀκριβεία ‘изправност’; **изволение** ‘твърдение, антитеза’; **непьштевание** ‘лицемерие’, но тук ‘основание, предлог’; **присньнъ** ‘вечен’, тук ‘свой, присъщ’; **противѫ стоѫ** ἀντικρούειν ‘противопоставям се’; **си́лоѫ** в 139a27, 174б6 за τῇ δυνάμει със значение ‘наистина’ (‘quidem’, „wirklich“, M e i j e r i n g 1997: 218); **чювьственыихъ** αἰστητά ‘непосредствено осезаемите’; **работно е҆́сть** за μάχεται ‘противоречи’, тук **работьнъ** + дателен е в значение ‘действащ срещу някого’, напр. **богови работно е҆́сть; ра́дъ** ὁ εἰρμὸς, ‘съгласуваност’; **оу҃клана҃ѧ,** παρακλίνων, terminus technicus, ‘перифразирам, използвам друга описателна конструкция’ (M e i j e r i n g 1998: 59); **обычаи** за ἕξις ‘държане, способност’; **чьтениа** τοῦ ἀναγνώσματος ‘на предмета на четенето’.

Хипотези във връзка с преписите от XV–XVI в.

Атанасиеви и Псевдо-Атанасиеви слова за главните църковни празници и особено биографията на пустинника Антоний са твърде популярни в манастирските сборници на Балканите (срв. П е н к о в а 2016: 170–180), но *Словата против арианите* са познати само от руска езикова среда след XV в. Включването на три празнични *Атанасиеви слова* в Хилендарски минеен панегирик от XIV в. с преписи в Рила и Молдова показва, че преписи от преводи на *Атанасиеви слова* за празничния миней са запазени на Атон. Тук ще приведа някои съображения за възможността преводът на *Словата против арианите* да е бил познат на Балканите.

Както бе споменато, по предварително проучване преписите на *Словата* се делят на три разклонения.

Първото разклонение включва преписите Новгородски, Пог. НРБ № 968, Волоколамски, РГБ № 437, препис в ръкопис от сбирката на Овчинников, РГБ № 791, и препис в ръкопис от сбирката на Никифоров, РГБ Никифоров № 59. Езиковите данни от Пог. 968 са потвърждение, че в Новгород в края на X в. са разполагали с редактирания в късния Преслав превод на Константин Преславски, по-трудно е да решим категорично дали Новгородският протограф е бил транслитериран от глаголица на кирилица още в Преслав. Специалните кирилски знаци от типа ѫ, ѭ говорят по-скоро за транслитериране в Преслав и пренасяне на кирилски препис, кирилската лигатура -др- е само подражание на глаголическата лигатура от ѻь, знакът ⷭ е отчетлив на лист 166б. Кирилицата в Новгородския протограф показва графично влияние от глаголицата в изписването на ери като ъи или на ѣ, ѣ с един общ знак. Моето преположение, че за най-старите познати руски преписи – Новгородски, Пог. НРБ № 968 от 1489 г. и Волоколамски, РГБ № 437 от 1489 г., е използван протограф, пренесен в Русия с библиотеката на цар Симеон, евентуално след препис от Евергетицкия манастир в Константинопол, е построено на опосредствани данни. Има две разночетения във *Второто слово*, които отговарят само на гръцките разночетения от два ръкописа от Евергетицкия манастир, пак от този манастир произхожда и изображението на Словото Логос като идентично на старозаветния Бог Ветхий денми в знаменитата Новгородска икона „Устюжкое Благовещение“.

Във второто и третото разклонение попадат преписите Йосифо-Волоколамски, Синодален, Соловецки, Софийски, Царски, Успенски, последни-

ят е представен тук от изданието в МЧМ. По предварителни наблюдения Синодалният препис, който стои в основата на минейната група, е копие от Йосифо-Волоколамския препис от 1488 г. Соловецкият е преписван частично от Пог. 968, частично от Йосифо-Волоколамския.

Йосифо-Волоколамският прилича на руска редакция на протографа на Пог. 968 със свои правописни черти. Преписвачът Тимофей Велиаминов употребява полуустав, който е познат и от сръбски средновековни ръкописи, учителят на Тимофей, хърватинът Вениамин, може би е повлиял върху стилизацията на почерка. Тимофей използва точка и запетая, транслитерира гръцките думи като **библос**, **логос**, **аггелъ**, използва паерчик, исо, оскиа, вария, камора, кендема и едно главно стилизирано **К** на всяка страница в думи с буквата **К** без забележимо правило. В Успенския препис от края на XVI в. има прокарана правописна атонска редакция. Преписвачът на Волоколамския Тимофей е имал възможност да сравнява своя препис със „стария Атанасий“, от приписката пред *Посланието за празнуване на Пасхата* личи, че е имал и друг, нов, южнославянски протограф: **в старо҃мъ аѳанасїи писано так**, л. 219, **въ старо҃мъ та҆**, л. 233 обр. В сборника от Йосифо-Волоколамския манастир има два различни текста, приписани на Атанасий, с наслов **Посланїе**, единият, който започва от л. 219, съвпада с Пог. 968, а другият съдържа различна версия на л. 220–237. Нанесената вероятно през 1854 г. номерация на листата в сборника не отчита скъсани страници, така на л. 238а е поместено началото на *Похвално слово за Николай чюдотворец*, л. 238 обр. съдържа приписка за ересите в Новгород, а на л. 237 свършва непознатата досега версия на *Посланието за Пасхата*.

Похвалата за Николай чюдотворец не е отбелязана с този текст в Bibliotheca Hagiograpica Balcano-Slavica и има инципит **како възможемъ тѧ похвалити по достоанїю. сто҃лю хв҃ѣ никѡлае. чю҆дес҃е҆ бесчисльны҃и дѣлателѧ. ты еси пастыре҃ добрѣиши҃и началнике.** Уставният почерк на *Похвалата* е съвършено различен от предишните полууставни страници. Приписката на обратния лист 237 е с полуустав от ръката на Вениамин и споменава раздорите по време на архиепископ Генадий: **колика тма и тѣга постиже мѣсто се стѹю вѣрѹ православїа что запечатлѣша сто҃и wци седмъ съвwр; прес҃щнны архїепископ҃ генадїе; wбнажилъ х҃ еретичества злодѣиство.**

От непознатата версия на *Посланието за празнуване на Пасхата* ще приведа два примера, които доказват различния ѝ произход в сравнение с текста на Пог. 968: на л. 235б има пасаж, който липсва в Пог. 968: **и ни едїн же хитрець не зритъ недостиженїа временъ. нъ съчетанїе словес. колижды мниши въ прѣнѧа времена речено естъ. еже не бысть николиже. Где҃ wже҃ е҆ славное недоумѣнїа; продолженїе. но чѣдатсѧ тако бе строѧ. елико w временех пасха бываѥ҃. но се нѣ҆ чюдѡ хытрецем. Видѣл ли еси брате творна. или комика. или трагїка гранеса. како wвоѝ сѣтъ кратка; wва же крашеша. ова же велми продолжена; w тѣ҆ грѣбїи чѣдат сѧ всѧко. тако тако точїю просто лежаща. нъ хитрец; иже вѣ҆ слаженїе мѣр҃. вѣ҆ гладкое хитрости; аще и зрѣнїе гранес; въсрехло гавлает сѧ: Воле же брате нинѣ бываѥ҃. въ два wсмаго мс҃ца въскр҃ны днь. на дрѹгое же лѣто въ їѕ҃ седмаго мс҃ца. и пакы в г҃ее лѣто к҃ѳ҃ въскр҃ны бѹдѥ҃. и никтоже w то҃и пакости не прїемлет҃.**

При съвпадащите пасажи правят впечатление по-късните фонетични черти в Йосифо-Волоколамския с изяснение или изпускане на еровете: срв. Пог. 968 **дьнь пѧтъкъ, въ нь же създанъ бысть человѣкъ. часъ же деѧтыи, и къ самомѹ деѧтоѹмоу издыхаетъ съпасъ. къ вечерѫ бо отъ седьмаго часа; еже есть рече по шестѣмъ. а еже междѣ вечер. еже отъ седьмаго начати. стрѣчение деѧтааго съвръшена есть. въ нъ же и прѣмѫдрьци жидовъ. написоваѭть овчати закалаемоу** (П е н к о в а 2008: 296 и Волоколамски, л. 217) **Дн҃ь пѧток҃. въ нже създан҃ бы҃ чл҃къ. чс же ѳи. и къ самомѹ ѳмѹ; издыха҃ сп҃с҃. къ вечерѹ бо ѿ седмаго часа; еже є҃ рѣ҃ по шестѣм҃. а еже межѹ вечера; еже ѿ седмаго начати. стрѣченїе ѳго є҃ съвръшена. въ нже и прем҃дрци жидовь написоваю҃. ѡвчати закалаемѹ.**

Галченко дава правописа на Тимофей Вениаминов като пример за южнославянско влияние (Г а л ь ч е н к о 2001: 419; L y t v y n e n k o 2018: 25). Възможно е „новият Атанасий“ в Новгород да е бил пренесен като препис от Атон, като отчетем и някои семантични паралели между *Словата* на Патриарх Евтимий и превода на Константин Преславски. Наред с новите правописни правила в Успенския препис на *Третото слово* има единични следи от живото българско произношение от типа **таѫ ѵ҃постась, ѿ плоти б҃ца м҃рїа, кде оумре** и задпоставно **онъ**, това все пак са възможни следи от битуването на препис на *Третото слово* на Балканите.

В Новгород графичното южнославянско влияние и новият полуустав се появяват още през 20–30-те години на XV в. при архиепископ Евтимий, дошъл от Лисицкия манастир в околностите на Новгород. При Евтимий са преписани Служебен миней, 1438–1441 г., *Постническите слова* на Исак Сирин, 1431 г., Лествица, 1431 г. *Постническите слова* са познати по поранен Смоленски препис от 1428 г., преписан на свой ред по препис от 1420 г. в Константинопол (Г а л ь ч е н к о 2000: 130). В Новгород е пренесен и преписан преди това Типикът на Никон Черногорец, 1397 г. В правописа на тези паметници се срещат **ѧ** вместо **ꙗ, ь** в края на думата, **ъ** в корена, **ѫ** като окончание за дателен падеж.

Строгите правописни правила в МЧМ определено са под влияние от правописната реформа, проведена на Атон и утвърдена от Патриарх Евтимий – например в Бориловия синодик, в *Молитвите* на Патриарх Евтимий и Евтимиевия служебник се пише редовно **-жѧ** след твърда и **-ѧж** след мека съгласна**.** Правилото за писане на **ѡ** и **ї** е същото както в Евтимевия служебник.

Регулирането на правописа във второто разклонение преписи на *Словата* вероятно под влияние на Атонското или Търновското книжовно средище дава основание за две хипотези:

а) относно произхода на протографа на преписите по второто разклонение с посредничеството на недостигнал до нас препис от първоначалния Преславски превод, подложен на правописна реформа;

б) относно изворите за едно произведение на Евтимий Търновски, което по тема се среща с *Трето слово* на Атанасий, защото засяга Събора в Никея и богословските спорове с арианите: *Похвално слово за светите Константин и Елена*.

Първата хипотеза изисква отговор на въпроса дали графичното оформление на протографа на Успенския препис е проведено в Русия, или протографът на второто разклонение е пренесен от Атон. Следните аргументи говорят за пребиваване на протографа на Успенския препис в друг скрипторий в сравнение с Пог. 968:

- В текста на Успенския препис има, макар и единични, но все пак примери за превод от текст с други гръцки разночетения в сравнение с Пог. 968, напр. 165b15 **съвѣдѣти є҆дѝнаго и҆стовáаго своего о҆тца**, Пог. 135d18 **единаго истwваго w҃ца своего**, RSP τὸν μόνον ἑαυτοῦ ἀληθινὸν, *x* τὸν μόνον ἀληθινὸν ἑαυτοῦ.
- Поправките в Пог. 968 с маргинално внасяне на изпуснати пасажи не съвпадат с правописа на Успенския препис, така че последователното регулиране на правописа във второто разклонение е независимо от Новгородския препис в 1489 г. Например в Пог. 968 на л. 169б26 след **чáса** от същата ръка в полето е добавено **а҆ште л҃и҆ и҆ wбразъ є҆̂ и҃стовъ wтьчь снъ вѣсть же и҆ оць дне и҆ часа**, в Успенския препис същата фраза е в текста, МЧМ 137a33 **а҆ще л҃и҆ и҆ обра҃ є҆сть истовь о҃чь снъ. вѣсть же и wць днь и ча҃.** Няма съмнение обаче, че второто разклонение не е нов превод, а препис от препис на първоначалния превод на Константин Преславски.

Втората хипотеза засяга изворите за Евтимиевото *Похвално слово за светите Константин и Елена*. Предполагам, че един разказ за Константин Велики, който представя компилация от гръцкия текст в BHG 363 плюс елементи от *Похвалното слово* на Григорий Презвитер за отците от Първия вселенски събор и част от анонимния разказ за дара на Константин, е преведен от гръцки още в Преслав. Преводът е бил осъществен около средата на X в., когато се съставят минейни сборници от типа на Супрасълския. Така си обяснявам лексикалните успоредици между редактирания превод на *Словата против арианите* и текста на *Похвално слово за светите Константин и Елена* от Патриарх Евтимий. Тази славянска версия на *Житието на Константин* си кореспондира по съдържание и с изложението на *Хрониката* на Теофан. Не е изследвана относителната хронология между превода на *Хрониката* на Георги Амартол, превода на *Синайския пятерик* и *Житията* на Константин Велики и Атанасий Велики.

Предполагам, че на Атон са разполагали с първоначално преведената в Преслав про-Вита на Константин Велики. Тази про-Вита е била позната на митрополит Иларион Киевски. За това свидетелства посоченият вече в глава „Старобългарските преводи в Новгородската библиотека“ паралел между забраната на император Константин – еталон за православните владетели, в *Житието на Константин Велики* (BHG 363) и забраната на княз Владимир, Светославовия внук („ясно слънце, който покръстил руската земя“), светските власти да накърняват правата на църквите. Този епизод е запазен в разказа за *Дара на Константин* (ръкопис 783 от Троице-Сергиевата лавра) и в глава XIV от *Похвалата* на Патриарх Евтимий. Същото постановява и *Уставът* на Владимир. Самият Иларион е заимствал идея

от *Житието на Константин* в глава 44 на съчинението си **Слово о законѣ и благодати** (вж. библиография у H a n n i c k 2006: 365).

В ранните латински мартирологии намирането на Кръста е отбелязано с Похвала на Светия кръст, срв. колекцията от поеми на Рабанус Мавър (780–856) под надслов *De laudibus sanctae crucis* (срв. текста на хомилия 70 в Rabanus Maurus, *Homilia* LXX – PL 110, *In Honorem Sanctae Crucis*, 13th century, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence, 131–134). Мартирологият е издаден, в него няма Житие на Константин Велики (за самата легенда срв. M c C u l l o h 1978; B o r g e h a m m a r 1991; B a e r t 2004).

Втората хипотеза доколко Патриарх Евтимий е познавал или използвал *Словата против арианите* на „божествения" Атанасий Александрийски, е изложена подробно в приложението „Атанасий и Евтимий Търновски". Има догматични паралели между текста на *Трето слово* и *Похвалата за Константин и Елена*: това е екзегезата за произхода и природата на Божия син, за тялото на Исус и характера на Христовите мъки, за твърденията на неспоменатия по име философ в *Похвалата* на Евтимий, който е Астерий, цитиран многократно от Атанасий. Спазена е и граматическата екзегеза с имперфект за божественото по евангелието от Иоан. 1.1, която провежда Атанасий, и посочката за числото 318 на Отците от Никея, утвърдено от Атанасий. Общите за двата текста редки изрази **светаа баня** или **баня свѣтаго дѹха** или **баня покаѧнїа** за кръщението, както и термина **сѫщьство** за φύσις свързвам с Преслав. В достигналия до нас препис на **книга а҃ѳанасъ** от 1489 г. има същата знакова словоупотреба на термините, както в *Похвалното слово* на Евтимий: **сѫщьство** срещу φύσις, **естьство** срещу Οὐσία, **съставъ** вместо **ипостась.** Всички балкански ръкописи: Иван-Александровият сборник от 1348 г., Посланието на Фотий, Бориловият синодик, Хилендарският препис на *Паноплията* на Евтимий Зигавин, *Житието на Исак Далматински* в Супрасълския сборник и анонимната *Хомилия* от Клоцовия сборник имат **сѫщьство** за гр. Οὐσία, както е било и в теоложкия регистър на Константин Преславски. Паралелът в богословската терминология се обяснява с това, че славянската про-Вита на Константин Велики и преводът на Константин Преславски са редактирани в късния Преслав до пренасянето на *Словата против арианите* в Новгород. Смяната на **сѫщьство** с **естьство** и на **ипостась** със **съставъ** е поморфемен паралел на латинското una essentia, tres substantiae. Исихастката тема за божествената светлина е налице в Атанасиевото *Житие на Антоний* и Евтимиевото *Житие на Пахомий*.

Житието на Константин е преведено и съставено на славянски по две гръцки версии, но славянският не отговаря точно на нито една от тях. На изследователите остава да проверят редица хипотези: дали Евтимий е използвал гръцки оригинали, или славянския им превод. Райнхарт сравнява славянските и византийските преписи на два от изворите за *Похвалата*: *Visio Constantini* и *Inventio crucis* (Р а й н х а р т 2016: 457–470). Изводът на Райнхарт е за два старобългарски превода по 2 различни гръцки версии: минеен и сборников, но нито един от издадените гръцки преписи не е ори-

гинал на старобългарските преводи. Вероятно Евтимий използва или преработва съществуваща славянска компилация и добавя увод и посвещение за цар Иван Шишман. С ранен превод от гръцки се обясняват непреведената гръцка лексема **стѧꙗ** ‘насочи’, конструкциите с анафорично местоимение за гръцки член в изрази като **гаже на хрїстїаны wт моучителєй прѣста рать**. Този тип конструкции е много чест в превода на *Словата против арианите*. Друг тип членуване със задпоставно местоимение се явява в разказа за намирането на Кръста: **въсчьстный онь грwбь, животворещее онw дрѣво.** Впечатлението за езикова нееднородност в глава XVI за намирането на Кръста е подсилена от вътрешната синонимия: **безвѣстие ~ невѣдѣние**. Повторено е в два варианта едно съобщение: в глава XVI **матерь свою степса Ꙗленоу, и вса твй царскаа въроучи, самовластно и невъзбранно въса дѣиствовати царскаа,** в глава XVIII **матерь свою свѣтѣйшоую Ꙗленоу стѧꙗ, царь и вса той вървчи царскаа самовластно владати.** Повторението на разказа за едни и същи събития в глави XVI и XVIII говори за компилация на различни източници, вторият вариант включва още съня на Елена и отговаря на версията за намиране на Кръста от Геласий.

След тези предварителни наблюдения предположението за съществувал препис от *Словата против арианите* в превод на Константин Преславски в Света гора по времето на Патриарх Евтимий се нуждае от допълнителни проучвания. Попадането на възможния преславски превод на *Житието на Константин* в Киев не изключва и по-късното пренасяне на Атонска версия с компилационни добавки от споменатите вече по-късни съчинения.

Специфичната лексика, характерна за *Третото слово*

Специфичните ключови думи в превода са преди всичко термини във връзка с основни теми на екзегезата у Атанасий:

• Ариански тези по въпроса за единството на Отца и Сина и истинското значение на цитата от Иоан. 14.10 „Аз съм в Отца и Отец е в мене“ и Притчи 8.22. Доказателства, че единството на Отца и Сина не е „по воля“, а „по същност“, се извеждат от екзегезата на Иоан. 10.30 и 14.10, Пс. 86.8 и 89.7. По наличието на еднакви ключови думи съвременните изследователи доказват автентичността и единството на *Словата*. Например еднаквата словоупотреба за Исус като единороден по същност от Отца и първенец като пръв възкръснал е представена във *Второто слово*, 117б11–25, и в *Третото слово*, 148б22–149а1.

• Опровержение на арианското тълкуване на библейските цитати, в които става дума за един Бог: Втор. 6.4 и 32.39, Марк. 10.18 и 12.29, Иоан. 5.23, 6.38 и 14.28.

• Разликата между същността на Бога и природата на човека.

• Единството на Отца и Сина като образец за единство на вярващите, съпреживяването на мистерията и издигането до Бога.

Богословско обяснение има изборът на различни славянски съответствия за едно и също гръцко ключово понятие като **вышнии** и **земьнии** за τῶν γενητῶν, **животъ** и **жизнь** за ζωή (за теоложкия регистър на Преславската школа вж. П е н к о в а 2015: 53–76).

Термините, означени като terminus technicus в изследванията върху гръцкия език на Атанасий, влизат в състава на фразеологични единици, които са обект на тълкуване в цели глави (M e i j e r i n g 1996; M e i j e r i n g 1997; M e i j e r i n g 1998). Например единството на Отец и Син по същност е обсъдено в глави 7–9 на *Третото слово*, тук terminus technicus са ἰδιότης, οἰκειότης, срв. 137а14–15 **своѥ́ствомъ. и̑ прѝсньствомъ сѫ́тьства** τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως в пасажа **ѥ́дѝно ѥ̀ста самъ и̑ ѻ̀тъ́ць своѥ́ствомъ. и̑ прѝсньствомъ сѫ́тьства. и̑ тождьствомъ ѥ̃дѝного бо́жьства та́кожде и̑ сыно́вьне бо́жьство ѻ̀тьче ѥ̀сть.** ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος. Самите гръцки преписи предлагат различни тълкувания, срв. 157б25–26 **съ прѝносѫ́шьствомъ ѻ̀тьчемъ сы́**, τῇ τοῦ Πατρὸς ἀϊδιότητι συνὼν, *x* ἀϊδιότητι, RSP ἰδιότητι.

В резултат от пословния гърцизиран превод на *Второто слово* от Пог. 968 са калкирани редица хапакси: **арионѥистовьнъ** 100а12, **бас-**

нотворъ 103а3, **вьсецѣса́рь**, παμβασιλεὺς 81а13, **нездѝморѣка́ние́** 102а16, **стѣ́нинапьса́ние** 98а7, **баснослове́сие** 115а11, **тъштесловесие** 93б21, **христоратьнъ** 95а4, **чловѣкослѫ́жникъ** 80а3. Преводачът се стреми да предаде етимологичните фигури, напр. 104б4–6 **и҆́** **и҆ако и҆мѫштаѧ ро́дꙋ҆̑ е҆́стьство зъда́но, зъданиѧ глаго́лѫтъ ся и҆ зиждѫть ся.** Ὅτι μὲν οὖν τὰ φύσει τὴν οὐσίαν ἔχοντα κτιστὴν κτίσματα λέγεται καὶ κτίζεται; 69b19–20 **о҆́тъвръ́шти нечьстивѫ́ мы́сль. и҆́ съмыслити о҆́ господи.** ἀποθέσθαι τὴν ἀσεβῆ φρόνησιν, καὶ φρονῆσαι περὶ τοῦ Κυρίου; 70б25–26 **вѣ́рьникъ е҆́сть и҆́ са́мъ, дла́ъженъ сы́ вѣ́рꙋ҆ е́мꙋ҆ и҆́мати.** πιστός ἐστι καὶ αὐτὸς ὀφείλων πιστεύεσθαι. В други случаи преводачът създава етимологична фигура, срв. края на първа глава 66а9–10 **прие́млѫште о҆́тъ ни҆́ прима́тие**, λαμβάνοντες παρ᾽ αὐτῶν τὸ λῆμμα, където λῆμμα е в значение ‘тема’.

Южнославянски произход имат редки заемки от идиолекта на преводача като **коуглѣлъкъ** ‘отпечатък’ (131а7, 132а12), **коуміръ, влькъчии** ‘устроител’ (гр. ἀρχιτέκτων, 129б27) и **колимога**, или редки думи като **дѣгна** ‘белег от рана’, **съцѣглъ** ‘един-единствен’, **съплесканъ** (вм. **сътвореннъ**, 110б9), **неистовоуѥ, немощевати, простынѣ** (синоним на **прибытокъ**), **недрьжаньнъ, нерождествьно, хрьсторатьнъ, самопрѣмѫ́дрость, въображение** ‘копие на образа’, **очѧдити** (различно по значение от **оусынити**), **оумышление, оугыбнѫ́ти, творъ** за θέσις, **юношати ся** (семантична калка от νεανιεύειν, ‘перча се, постъпвам младежки’, **въ мракорѣ** ‘в несвяст’, **пьрникъ**. Хапаксът **съцѣглъ** ‘един-единствен’ е в началото на *Второто слово* (л. 87а, 89а, 89б) и в началото на *Третото* (по няколко пъти на л. 139а, 141а). В шеста глава μόνος е преведено със **сцѣглъ** (139а14, 15), а в седма глава – с **цѣ́лъ** в цитат вероятно от Астерий (**е҆́се е҆ди́нъ и҆́ цѣлъ и҆́ пръвъ глаго́летъ ся бг҃ъ**).

Към фразеологията спадат **поимы творити** 162б27, 147а7 за ἐγκαλεῖν, **плести въдава́ти** 150а24 за κατανωτίζεσθαι, хапакс в гръцки със значение ‘презирам, обръщам гръб’; **и҆мѫ҃ зазо́ръ** 146б1–2 за τὸ ἔγκλημα ἔχειν; 139б **възьмнѣние прии́мѣть о҆́ тацѣ́хъ глаго́лъ** ὑπόνοιαν λάβῃ περὶ τῶν τοιούτων ῥητῶν, тук **възьмнѣние** ὑπόνοιαν ‘подозрение’, **прии́мѣть** λάβῃ, *x* (sine 76) λάβοι.

Освен реторичното **воле** с подобна функция на възклицание е и **ни оубо**, срв. 140а4–6 **нѣ́сть та́къ оумъ крьстьа́ньскъ. ни҆́ оубо**, Οὐκ ἔστιν οὕτος ὁ νοῦς Χριστιανῶν· μὴ γένοιτο! Друго възклицание е **чи́м**ъ, πόθεν ‘от къде на къде’, в контекста преносно ‘съвсем не’.

В известни случаи славянският превод не съдържа нюансите от гръцкия, например в ключовия израз κλέπτειν δοκῇ τὴν ἀλήθειαν, ‘да открадне истината чрез изгледа ѝ’: 132а23–25 **да не ви́но водѣ примѣшаѧ, оукрадетъ и҆́стинѫ. та́ бо зи́ждѫшти и҆́ съдѣтельна е҆́сть. ѡ҆бразъ же е҆́ѧ възиждаѥ́тъ ся въ дѣлѣ́хъ. и҆ако҃ и҆́ о҆́бразꙋ҆ е҆́же по о҆́бразѫ**, ἵνα μὴ *τὸν οἶνον ὕδατι μίσγων* κλέπτειν δοκῇ τὴν ἀλήθειαν. Αὕτη μὲν γὰρ κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστιν· ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνος τὸ κατ᾽ εἰκόνα. В приведения пример става дума за Премъдростта като съ-демиург, „отпечатъкът на Премъдростта се внедрява в делата като образ на образа“ (прев. авт., П. П.). В превода е изпуснато δοκῇ и стои само **оукрадетъ и҆́стинѫ**.

Преводът на τύπος и εἰκών не е специфициран, както е в примерите 131a10 **такѡ̑ бысть кѫрѣлъкъ. иже въ дѣлѣхъ прѣмѫдрости. да такѡ̑ рекохъ. миръ да знаетъ своего содѣтелѧ словесе и тѣмь отца**, Οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος, ἵνα, καθὰ προεῖπον, ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα; и 132a12 за 'отпечатъка и образа на Бога в църквата': **сауло҃ о҆ньгда гонѧштѫ цр҃ькъвь, въ неи҆̑ кѫрѣлъкъ е҆го бѣ́ше и҆ о҆бразъ**. καὶ Σαύλου τότε διώκοντος τὴν Ἐκκλησίαν, ἐν ᾗ τύπος ἦν αὐτοῦ καὶ εἰκών. В друг пример срещаме **о҆бразъ и коуѫрѣлъкъ** само за εἰκών: 131a7 **о҆бразъ е҆го и коуѫрѣлъкъ въ дѣлѣхъ зи́ждеть сѧ. такѡ̑ самь сы҆̑ глеть**, διὰ δὲ τὴν ἐν αὐτοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ, ταῦτα αὐτὸς ὡς περὶ ἑαυτοῦ λέγει.

В превода с **вѧ́шти** отсъстват нюансите от κρείτων и μείζων, μείζων и πλέον се използват за сравнение на сравняеми същности, а κρείτων – за несравняеми, срв. цитата от Иоан. 14.28: 139б22 **о҆тьць вѧ́шти мене е҆́сть**, където μείζων подчертава еднаквата същност на Отца и Сина, при все че Исус говори като човек.

Атанасий постулира единството на Отца и Сина както срещу разделянето им от арианите, така и срещу Савелий, който обяснява съществуването на Отца и Сина като разлика между две различни имена, 137a1–4 **е҆ди́но бо е҆́ста. не ѩкоже е҆ди́номѫ па́кы. въ дв҃ѣ ча́сти разделе́нѫ. и҆ ничесомѫже несо́штема разв҃ѣ е҆ди́номоу. ни ѩко е҆ди́номѫ дъва́шьди и҆менѣ́моу· ѩко томѫжде и҆́нъгда о҆́тцъ. и҆нъгда же па́кы сы́нъ себе бываѫштѫ· Се бо̀ саве́ллии съмы́сливъ. е҆рети́къ ѩвенъ бы́сть.**

Всеки термин насочва към определен дискурс, например **по причастиоу**, κατὰ μετοχὴν, е свързан с анатемата от Никейския събор и отпора срещу Евсевий Кесарийски. Според арианите Синът е в Отца по благодат и причастие. За Атанасий Синът не е Син „по причастие" или „по благодат" (οὐ κατὰ χάριν ἢ μετοχήν) и „от нищото" (ἐξ οὐκ ὄντων), а еманация на Отца, **породъ**, срв. 138б14 **не по благодѣти и҆ ни причастїѣмь прибывша е҆́стьствѣ е҆го. но̀ ѩко и҆ самоѥ же е҆сть сыновь своѥ. отъчаго е҆́ства е҆сть породъ**, οὐ κατὰ χάριν ἢ μετοχὴν ἐπιγενόμενα τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ, ἀλλ' ὅτι αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἴδιον τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐστὶ γέννημα. Според Майеринг ἐπιγίνεσθαι (terminus technicus, тук **прибыти**) се използва само за получилите битие, но не може да се използва за същности като Бог и Син (Meijering 1996: 72–73). Сравни и 182a7–8 **о҆ бы́шьный же тѣ́чиѭ. зане и҆ сѫтьство҆̑ не бѣ́ша николи҆̑. нъ прибы́ша,** ἐπὶ δὲ μόνων τῶν γενητῶν, ἐπεὶ καὶ τῇ φύσει οὐκ ἦν ποτε ταῦτα, ἀλλ' ἐπιγέγονε, славянският преводач избира **сѫтьство҆̑** за τῇ φύσει с подтекст: сътворените никога не са били еднакви по същност с Отца, а се приобщават по причастие. Темата е развита в 97a10–11 **по причастиемь**, κατὰ μετουσίαν, и 135б1–2 **причастиемъ** (αὐτὸς δὲ ὁ Υἱὸς οὐ μετουσίᾳ υἱός ἐστιν, ἀλλὰ γέννημα τοῦ Πατρὸς ἴδιόν ἐστιν).

Темата за Сина като извор, извиращ живот от Отца, чрез който всичко се животвори и съществува, е предмет на екзегеза по-късно в творчеството на Григорий Ниски и Прокъл Константинополски. Двамата коментират προχεομένης от израза ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς πατρικῆς μετουσίας ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς

ἐπ’ αὐτὸν προχεομένης πληρούμενον. В същия контекст е и ключовата дума у Атанасий **въмѣшта́ти сѧ** в смисъл на перихореза (περιχώρησις), срв. и 138а22–23 **не ча́стиѭ же бжьства зра́къ. нъ ѝсплъне́ниє о҆тча бжьства е́сть. еже е҆̂ сыновьне,** Οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφή, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ. За Сина да бъде равен на Бога, не е отнемане („кражба“) на божественост, 138а24–25 **не въсхыштениє нача҆̄ бы҇ти равень богови,** οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. В шеста глава Атанасий обяснява, че не формата (μορφή), а съдържанието (πλήρωμα) на божествеността на Бога Отец е съществуване на Сина, Бог изцяло е и Син, това твърдение е насочено срещу антропоморфните богове на езичниците, формата в човешките понятия е делима, но божествеността е неделима.

Ключовите думи за определен теоложки постулат са преведени на славянски без допълнителна конотация, например διακόνειν за службата на ангелите или за службата на Мойсей. Атанасий подчертава, че изпратеният от Отца и въплътен Син не служи като ангелите или като човек, срв. 145б6 а҆г҃гели бо҆̀ ꙗ҆коже пса́но е́сть, слоужебьнїи до́уси. въ слоу́ж҃бѫ съле́ми, тук **слоужебьнїи до́уси** отговарят на λειτουργικὰ πνεύματα, а **слоу́ж҃бѫ** – на διακονίαν. Има две различни служби, извършвани от ангелите или от божествените слова, срв. 136а13 **словеса ꙗ҆же о҆тъ бога,** τοὺς παρὰ τοῦ Θεοῦ διηκόνει λόγους, с изпускане на διηκόνει. Ключова дума за служенето е **велик съвѣтъ,** ἡ ζῶσα βουλή, срв. 144а11–12 **того бо и҆̀ велика съвѣта а҆ггела о҆тча съвѣды нари́чема** Τοῦτον γὰρ καὶ μεγάλης βουλῆς Ἄγγελον τοῦ Πατρὸς εἰδὼς καλούμενον, Майеринг намира паралел между *Второ слово*, гл. 2 и 31, и *Трето слово*, гл. 65 (M e i j e r i n g 1996: 132). Целителството на Исус също се различава от човешкото на Илия и Елисей: 136а 15–17 **дѣла же ꙗ҆же твори́ а҆́хѫ свѧтии, не своѭ нъ да́въша҆̀го си́лѫ бога.**

Неутрални думи като **оувѣдѣти** получават допълнително значение чрез екзегезата, например в полемиката срещу Астерий, който смятал, че Синът е заучил словата си, а не ги е изрекъл като Бог, срв. **ꙗ҆коже и҆̀ томѫ оу҆вѣдѣ́въшѫ,** ὡς δὲ μαθόντα, в 136а6 **оу҆же не хо́штеть ꙗ҆ко҆̄ сы́нъ си и҆здре́кшоу. нъ ꙗ҆коже и҆̀ томѫ оу҆вѣдѣ́въшѫ такожде причита́ѥть съ всѣми тва́рьми.** Темата е подхваната още във *Второто слово*, гл. 28. Подобен пример е ключовата дума **и҆здавлѧти** в *Трето слово*, гл. 13: ῥύεσθαι ‘закрилям, спасявам’ в съчетание с *ὁ Κύριος,* „господството“ е качество на Бога, само Бог и Словото Син могат да спасяват, срв. 145а1–2 **и҆но́мѫ нѣ́сть благословеси́ти, и҆̀ и҆здавлѧти ра́звѣ бг҃а;** 145а4–8 **ꙗ҆вѣ е́сть ꙗ҆ко не и҆ного примѣшааше въ молитвѣ къ бо́гови. ра́звѣ бо́жиѧ́го словесе. того ра҃а҃ и҆̀ а҆ггела бо́жиа нарече. ꙗ҆ко тъ҆̀ е҆ди́нъ е́сть о҆тъкрываѩ̀ о҆тца.** Означените от Майеринг богословски термини са посочени в коментарите към новобългарския превод, например 152б5 **възвращаѩ сѧ,** ἐπαναλαμβάνων (terminus technicus, M e i j e r i n g 1996: 206).

От темата за сътворението ключова дума е ποιητικὸν αἴτιον, срв. 145а26–27 **ничесоже бо҆̀ си́хъ съдѣ́тельства е́сть вина,** οὐδὲν γὰρ τούτων ποιητικὸν αἴτιόν ἐστιν. За тази ключова фраза в *Трето слово* Майеринг привежда паралел с аргументацията на Атанасий срещу твърдението на арианите, че Бог е създал Сина като оръдие при сътворението на света във *Второ слово*

(Meijering 1996: 140). Там Атанасий посочва източниците си: 87а1–10 **глаго́лѧ҃ о семь. ѩ҆́ко сьгда хотѧ вьсѣ бъ, рожде́ное зъдати сѫ́тьство. е҆лма҃ видѣлъ е́сть, не могѫштее причастити сѧ. бо́жиѧ́го нераствореⷩа. и҆ о҆́тъ него съдѣ́ьства, твори҃ и҆ зи́ждеть прьвъ є҆динъ сцѣгла е҆ди́но҃, и҆ нарече́ е҆го сы́на и҆ сло́во, да томоу̀ въ междинѣ бываѫштѫ. та́ко о҆у̀же и҆ вьсе тѣмъ въ҃змогѫ́ть быти. сѝ не тъчиѫ рекѫ́шѧ, нъ и҆ написати дрьзно́ушѧ. ѯ҆вѳ́ьвии же и҆ а҆́рии, и҆ пожьрьи҆ а҆́стерь.** φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα „Θέλων ὁ Θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ’ αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον Υἱὸν καὶ Λόγον, ἵνα, τούτου μέσου γενομένου, οὕτω λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.“ Ταῦτα οὐ μόνον εἰρήκασιν, ἀλλὰ καὶ γράψαι τετολμήκασιν Εὐσέβιός τε καὶ Ἄρειος, καὶ ὁ θύσας Ἀστέριος.

Особено внимание заслужава лексиката, която характеризира адресата на *Словата* – с контекстуализацията им в определено общество. Еретиците, с които полемизира Атанасий, са назовани поименно: арии, астерии, савелии, **ѯ҆вѳ́ьвии** 84а7–9 **и҆ ѳ҆а҃лентинъ, и҆ маркио́нь, и҆ василиди́ъ, та́ко съмышла҃ѫть. и҆ вы тѣ҆ подража́теле е́сте;** 100а12 **Нъ да слышать про́чѧѧ же е҆реси и҆ маниχеи, ꙗ҆ко е҆дѝ е́сть хвь о҆́тьць. зъда́ниѫ же вл҃ка и҆ творець, свои́мъ сло́вомъ. да слы́шать же свое и҆ а҆рио́неистовьни;** 114б14–16 **ка́ко ѡ҆ а҆рїа҃ни, не разѫмѣвше словесъ е҆же въ дє́уте́рономїи. и҆ о҆ семъ па́кы дрьзнѫ́сте нечествовати о҆́ ги.** Очевидно обаче полемиката е насочена и към неприелите християнството юдеи (темата е актуална през IX в. във връзка с мисията на Константин-Кирил при хазарите и спора с еврейските мъдреци): 80а14 **нъ е҆лмаже а҆́рионеи́стовьни. волать о҆стама́ти жидове.** *Словото* е адресирано и до тези, които се покланят на човек, а не на Бог: 80а3–4 **да не чловѣ́ка гд҃а и҆мѫште. чловѣкосло́ѫжници вѫдѣ҆́,** ἵνα μὴ ἄνθρωπον Κύριον ἔχοντες ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα. Обект на критика е противоречащата на трансцендентната същност представа за съставност (делимост) на материалния свят и на Божеството: 84а20 **а҆́ште ли҆́ и҆ бъ о҆тъ ражды дѣ́лаѥ́ть, и҆ сълагаѥ́ть. е҆л҃линьско е́сть съмышле́ние то, и҆ хытрьць. о҆у̀ не творьци о҆у̀же нарече́ть сѧ бъ.** Εἰ μὲν οὖν καὶ ὁ Θεὸς ἐξ ὕλης ἐστὶν ἐργαζόμενος καὶ συντιθείς, Ἑλληνικὸν μὲν τὸ φρόνημα, καὶ τεχνίτης, οὐ ποιητὴς ἂν κληθείη ὁ Θεός. В този пример преводът на страдателния залог е нарушен, а с това и смисълът на фразата на гръцки, че Бог е съставим.

Сравнението на Пог. 968 с евангелския старобългарски текст показва наличие както на кирило-методиевски, така и на преславски лексеми. Съхранено е **единочѧдьнъ** навсякъде за μονογενής, както е преведена думата в Лук. 9.38 в Зографското и Остромировото евангелие или в Синайския евхологий 56а49 (SJS 1997: 974). Независимо от лексикалното единство със старобългарския канон евангелските цитати изглеждат преведени направо от гръцки, например Мат. 6.25–30, 87б1–16 **не пьцѣ́те сѧ ѡ҆ дѹ҃ши ва́шеи. что ѣ́сте. ни ѡ҆ тѣ́леси ва́шемъ въ что ѡ҃блѣ́шти сѧ. не дш҃а ли ва́ште҃ьши е́сть пи́шта. и҆ тѣ́ло о҆́дежда. въꙁри́те на пти́ца небе́сьскыѣ. ꙗ҆ко не сѣ҃ть ни жьнѫ́ть, ни събира́ѫть въ жи́тница. и҆ о҆́тьць ва́шь небе́сьскыи кръ҃ми҆́ѧ, не вы҃**

ли па́че тѣ̑ е́сте. кто̑ о́тъ васъ пеку́ сѧ, може̑ приложи́ти къ раште́ниѭ своему́ ла́кътъ е́ди́нъ. а̀ ѡ̀ о̀дежди почто сѧ пече́те, съмотриⷮе крина сельнаѧ ка́ко расте́ть, не тр҃жда́ть сѧ, ни пр҃ада́ть. глаго́лѭ же ва́мъ, ꙗ̀ко ни солѡ́монъ въ все́и сла́вѣ свое́и, не о́блѣче сѧ ꙗ̀ко̑ е́динъ о́тъ сі́̑. а̀ште̑ сѣ́но се́л҃ное дне́сь сѫ́ште, а̀ ѹ́тро въ пе́шть въмета́емо, бъ́ та́ко о́дѣ́е́ть, не больми ли ва́съ маловѣ́рьни. Разликите например със Зографското евангелие (по J a g i ć 1883 (1960) са както лексикални (раштениѭ ~ тѣлеси, крина ~ цвѣтъ, пешть ~ огнь, ваштьши ~ больши, больми ~ колми), така и граматически (предложно съчетание с местен падеж ~ творителен, инфинитив вместо определена глаголна форма): не п҃цѣте сѧ дш҃еѭ своеѭ. что ѣсте или что пиете. ни тѣломь вашимь. въ что облѣчете сѧ. не дш҃а ли больши есть пиштѧ. и тѣло одеждѧ. възрите на птица нб҃скыѧ. како не сѣѭтъ ни жьнѭтъ. ни събираѭтъ въ житьницѫ. и о҃ц҃ь вашь нб҃скы питѣетъ ѭ. не вы ли паче лоучьши ихъ есте. кто же отъ васъ пекы сѧ. можетъ приложити тѣлеси своемь лакъть единъ. и о одежди чьто сѧ печете. съмотрите цвѣтъ селънъıхъ како растѫтъ. не тр҃ждаѭтъ сѧ. ни придѫть. гл҃ѭ же вамъ. ѣко ни соломѡнъ. въ всеи славѣ своеи облѣче сѧ. ѣко единъ отъ сихъ. аще же сѣно дньсь сѫштее. а оутрѣ въ огнь въмѣтаемо. бъ҃ тако одѣетъ. колми паче васъ маловѣри. Текстът от Савината книга (по Щ е п к и н 1903) не подкрепя и прилика с кирилския препис: Савината книга изпуска не дш҃а ли больши есть пиштѧ. и тѣло одеждѧ, от разночетенията е важно двойното отрицание не сѣѭтъ ничесоже, срв. и лексикалните и граматичните варианти: възложити на тѣло свое… лакъть единъ. и при одежди... разѹмѣıмъ цвѣты сельныѧ.

От старозаветните цитати най-точни до кирило-методиевския превод са цитатите от Псалтира, напр. Пс. 18.2, 83а18–19 небеса и҃сповѣда́ѭть сла́воу бо́жиѭ. тва́рь же ро́укоу є҃го въ҃звѣшта́ѥть тьвьрдь, Синайски псалтир 21б10–12 (С е в е р ь я н о в 1922: 21) нбса іспов҃ѣдаѭтъ славѫ бжъиѭ. творъ же рѫкоу его въ҃звѣштаетъ твьрдъ, *Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ· ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα*; Пс. 35.10, 93а10 ꙗ̀ко о́тъ тебе и҃сто́чникъ жи҃зни. въ свѣтѣ твое́мъ ѹ҃зр҃и́ свѣ́тъ, Син. пс. 45б10–13 (С е в е р ь я н о в 1922: 45) ѣко оу тебе естъ і҃сточьникъ живота. Въ свѣтѣ твоемъ оу҃зър҃ı̈мъ свѣтъ. Цитатите от Псалтира в *Словата* са от други псалми в сравнение с цитатите от Псалтира в преписите на *Учителното евангелие* на Константин Преславски (С п а с о в а 2004: 105–106), затова пряко сравнение не е възможно, но лексикалната общност е налице, например термина естествование, преводите домъ за οἰκία, чьстьнъ за τίμιος.

Идентификацията на фрагментите от определен автор като Астерий в новобългарския превод на Атанасий е отбелязана в коментарите, за да даде възможност за търсене на фрагменти от същия автор в славянската традиция, например към 181б23–182а1–2 а̀стерь же сѣ́поглаго́льникъ ѐреси. сѐ слагда́ си́це пи́шеть. а̀ште бо недостои́но съдѣ́телеви ѐже хотѧшти твори́ти. а̀ште ли о̀тъто бѫ́ди вьсѣ́хъ тѣ́чно ѐже хотѣти. да цѣ́лъ е́го прѣ́бываѥ́ть са́нъ. а̀ште лѣ́по ѐсть бо́гови ѐже хотѣ́ти. ѝ о̀ пра́вѣ́мъ поро́дѣ бѫ́ди ѹ҃шее. не бо́ мо́штьно ѐди́номѹ ѝ томѫ́жде бо́у. ѐже хотѣти ѡ̀ твори́мый лоучáеть сѧ, ѝ ѐже не волити подобаѥ́ть, Καὶ Ἀστέριος δὲ ὁ συνήγορος τῆς αἱρέσεως, τούτῳ

συντιθέμενος, οὕτως γράφει· „Εἴτε γὰρ ἀνάξιον τοῦ Δημιουργοῦ τὸ θέλοντα ποιεῖν, ἐπὶ πάντων ὁμοίως ἀνῃρήσθω τὸ θέλειν, ἵνα ἀκέραιον αὐτῷ σώζηται τὸ ἀξίωμα· εἴτε προσῆκον τῷ Θεῷ τὸ βούλεσθαι, καὶ ἐπὶ τοῦ πρώτου γεννήματος ὑπαρχέτω τὸ κρεῖττον. Οὐ γὰρ δὴ δυνατὸν ἑνί τε καὶ τῷ αὐτῷ Θεῷ τὸ θέλειν ἐπὶ τῶν ποιουμένων ἁρμόττειν, καὶ τὸ μὴ βούλεσθαι προσήκειν“. Астерий пренася казаното от Сина за Сина като Слово, Премъдрост и образ на Божията същност върху всички твари: 135б23–27 **ꙗ҆же бо словеса сы́нъ своѧ. и҆ ѹ҆гѡ́дна е҆ди́номѹ сы́нѹ. сло́веси и҆ пр҃мдрости сѧ́штѹ. и҆ ѡ҆бразѹ о҆тча е҆стьства и҆здре́клъ е҆сть. та́ съ всѣ҃хъ зда́ний съно́ситъ, и҆ о҆бьшта сы́новѝ и҆ сі҃ѝ твори҃ѝ ѧ.** Ἃ γὰρ ὁ Υἱὸς ἴδια καὶ ἁρμόζοντα μόνῳ Υἱῷ, Λόγῳ καὶ Σοφίᾳ ὄντι, καὶ εἰκόνι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας εἴρηκε, ταῦτα οὗτος εἰς πάντα τὰ κτίσματα καταφέρει, καὶ κοινὰ τῷ τε Υἱῷ καὶ τούτοις ταῦτα ποιεῖ. Според Астерий Христос е „първенец“ и „единороден“ само като първи в поредицата от мъдрости и слова, изречени от Бога: 97б5–13 **а҆стеръ рече. а҆ и҆ присносу́щтиѧ же е҆го си́ла и҆ пр҃мдрость, ꙗ҆же безнача́льнѹ̑ и҆ нерождьнѹ. и҆сто́вьнаѧ помышле́нїѧ ѹ҆каза́ѭтъ. еди́на сьгда и҆ та́ждѣ е҆сть. мнѡ́гы же по рѧдѹ зда́ныѧ и҆мъ. и҆хъже прьвѣ́нєць е҆ди́ночадъ христо́съ. вса же тѣ́чно ѹ҆ и҆моѹшта́го сѧ́ть. и҆ вса си́лы того зъдавъша́го и҆ дръжаштоу҆́моу̀ въ пра́вдѣ нари́чѭтъ сѧ.** Ἀστέριός φησι· „Καίτοι γε ἡ μὲν ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ σοφία, ἣν ἄναρχόν τε καὶ ἀγέννητον οἱ τῆς ἀληθείας ἀποφαίνονται λογισμοί, μία ἂν εἴη δήπουθεν καὶ ἡ αὐτή· πολλαὶ δὲ αἱ καθ’ ἕκαστον ὑπ’ αὐτοῦ κτισθεῖσαι, ὧν πρωτότοκος καὶ Μονογενὴς ὁ Χριστός· πᾶσαί γε μὴν ὁμοίως εἰς τὸν κεκτημένον ἀνήρτηνται· καὶ πᾶσαι δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος καὶ χρωμένου καλοῦνται δικαίως. Според Атанасий това противоречи на казаното в 1Кор. 2.4 („И говоренето ми, и проповядването ми не става с убедителните думи на мъдростта, но с доказателство от Дух и от сила“), 135б20–23 **велича́мъ сѧ и҆зобрѣтенъ҆и́ми словесы пр҃мдрости. и҆ мнѣ тѣ́ми въздмошти пр҃ѣльшта́ти**. ἐπαιρόμενος ἐν πειθοῖς *σοφίας λόγοις* καὶ νομίζων ἐν τούτοις ἐξαπατᾶν δύνασθαι, за πειθοῖς ‘убедителни (думи)’ преводачът избира друг нюанс, **и҆зобрѣтенъ҆и́ми**, свързан с изкуството да убеждаваш.

При калкирането на идиомите преводачът внася допълнителна етична оценка, срв. **ра́зновид҆ѣнїе** τὸ ἑτεροειδὲς, но **стоудовѣрие** ἑτεροδοξία 136а1–2. Към калките с негативна оценка за арианите спадат още **зако́нопрѣстѧ́пьнъи**, ὁ παράνομος, **зълѣемъ҆ ѹ҆мѣ** κακονοία, **зъломышление** κακοφροσύνη, **лъжи́во-и҆мени́тыи҆хъ** ψευδωνύμων θεῶν.

Основният постулат на Атанасий е, че Синът Слово „по същност и по естество се различава от тварите и е подобие и образ на единия и истински Бог, съществувайки като един и същ (с Отца)“, срв. 107б1–4: **нъ и҆ е҆сть ꙗ҆вѣ ꙗ҆ко е҆стьствомъ и҆сѫтьствомъ. о҆тъ зда́нїи растои́ть и҆ и҆нъ е҆сть и҃. е҆ди́но҃ же и҆ и҆стовава́го бг҃а, подо́бїе и҆ о҆бра́ е҆сть. е҆ди́нъ и҆ тъ сы.** ἀλλ’ εὔδηλον ἂν εἴη, ὡς τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει τῶν μὲν κτισμάτων διέστηκε, καὶ ἄλλος ἐστὶν αὐτῶν· τοῦ δὲ μόνου καὶ ἀληθινοῦ Θεοῦ ὁμοίωσις καὶ εἰκών ἐστι, μόνος καὶ αὐτὸς ὑπάρχων. Под влияние на арианската критика, че думата ὁμοούσιος липсва в Светото писание, в автентичните *Три слова против арианите* Атанасий използва вместо ὁμοούσιος изразите ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ὅμοιος κατ’ οὐσίαν.

Антиарианската лексика е групирана около основните твърдения на арианите за произхода на Логоса Син, за единството по същност на Бога и на Господа Исус Христос, както и за спорната екзегеза на редица цитати от Стария завет (специално Притчи 8.14, 22 и 25) в съпоставка с Новия завет (особено често Иоан. 1.3, 14; 10.30; 12.27; 14.9; 16.15; 17.21 и Посланията на апостол Павел). Антиарианската терминологична лексика включва преди всичко семантични гнезда от типа **сѫщтие ~ естьство, еже бывати ~ естьствование, сы ~ есты, породъ ~ сътворение ~ зъдание ~ рождение, ипостась ~ образъ ~ начрътание ~ лице, равьносѫщтьнъ ~ равьноестьствьнъ, единосѫщтьнъ ~ тъждесы ~ коупьносѫщтьнъ ~ единоестьствьнъ, съцѣглъ ~ единъ, прьвѣньць ~ единочѧдъ, несѫщтии ~ бышныии, волꙗ ~ хотѣние, въскрѣшение ~ породъ, обожение ~ причастие.** Досега наблюденията върху тези термини в научната литература са пръснати в коментарите към изданията на ръкописите, в бележките към типологичното сравнение на паметници като Апостола, Псалтира и Триода или в изследванията за синонимията у отделни старобългарски писатели; навсякъде се търси или диалектната основа на разглежданите като синоними термини, или етимологията на термина.

Езикови следи от западната църковна традиция

Словата са преписани през 1489 г., само години ги отделят от завършването на Генадиевската библия, при създаването на която участва и бенедиктинският монах от хърватски произход Вениамин. С името на Вениамин като преводач свързват влиянието на латинския език и Вулгата върху езика на някои книги от библейския състав.

Ще се спра на две езикови особености в достигналия до нас превод на *Словата*, но това са следи от Кирило-Методиевската мисия и използване на балканската светителска терминология, например в *Църковно сказание,* като наследство от земите на българската държава след нейното официално покръстване.

Налице са отделни езикови следи като наличието на западнославянски по фонетика лексеми от типа **крижьнъ**, засвидетелствани в оригиналната химнография на Костантин Преславски, или балкано-латински термини до мисията на Кирило-Методиевите ученици като **сѫтаа баньꙗ** вм. **крьщєниє**. Открива се и пренасяне на семантиката от един културен блок, специално Константиновия превод на ключовия термин от Никея ὁμοούσιος и следата от латинската семантика на unius substantiae. Обобщаващо лингвистично изследване на културната трансмисия от западната църква в средновековната българска литература не е правено (П е н к о в а 2017), но вече съществува обилна научна литература за „западни светци“ в архаичните месецослови и календари, например Арнулф, Герман, Перпетуа, Аполинарий Равенски, Александър Римски, Стефан папа Римски, Григорий папа Римски и др. Споменаването им не е доказателство за практикуван култ в България, но възприемането на западната традиция е доказано чрез създаването на химнографски произведения за някои от тях с акростих КЛИМ и авторство на Климент Охридски (Й о в ч е в а 2002: 382–393; Й о в ч е в а 2006: 10–19).

Вече разполагаме и с обилен доказателствен материал за заимствания от литургичната практиката на итало-гръцките региони Аквилея и Равена в старобългарския Евхологий: итало-гръцки молитви, литургичен порядък в Чина за Петдесетница, комбинация от прокимен и стих, позната само в латински потенциали (П е н к о в а 1987: 265–271). Изповедният чин в *Синайския евхологий* съдържа превод от старовисоконемски (Сантемерамската молитва), а **заповѣды с҃тыхъ ѡ҃ць** е превод от латински пенитенциален образец (Ц и б р а н с к а 2007: 91–113). Тук ще уговоря, че докато молитвите могат да бъдат преводи от итало-гръцки оригинали, а едно

от химнографските указания от прокимен и стих е познато само от шест северноиталиански региона и манастира Сант Емерам в Регенсбург, то Погребалният чин с това химнографско указание съдържа славянски акростих. В Синайския евхологий е налице и една особеност, която, както ще видим, има отношение към превода на Константин Преславски – това е формулата за Троицата в Чина на великата ангелската схима: 86а 20 **единъство бжства. вь трехъ сѫще оупостасехъ несъмѣсъно прѣбѫдѫще. Просто нераздѣльно**, Монáда Θεότητος ἐν τρισὶν ὑπάρχουσαν ὑποστάσεσιν, ἀσύγχυτον μένουσαν, ἁπλῆν, ἀδιαίρετον (гръцкият е по Й о в ч е в а 2011: 236). Кредото на Псевдо-Атанасий, *Symbolon Quicumque*, съдържа: Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. На coaequales sunt в *Словата против арианите* по смисъл отговаря **равъносѫштьнъ**.

Единството на Троицата е основна тема в *Словата*. Монáда Θεότητος е формулата на Ориген за единството на Троицата като монада. В Александрийската традиция Ориген пръв влага триединството в иманентната същност на Бога и пръв различава три ипостаса в Троицата, като използва думата ὁμοούσιος за отношението между първия и втория ипостас. Едно от определенията на Ориген за Отца и Логоса гласи: „различни по ипостас, но едно (единство) по воля“; за Ориген Божията воля, θέλημα, е самата есенция или същност на Бога, Синът произхожда от нея, ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ Πατρός. Тази позиция се различава от догматиката на Атанасий, който счита, че единството в Троицата е по същност, а Синът е еманация от тази същност преди волеизявата. Самият Атанасий си служи само с метафори за отношението между οὐσία и ὑπόστασις, като го илюстрира с отношението между светлина и сияние, извор и поток.

Тук е съществено да припомним тълкуването на Теодорет (T h e o d o r e t, Dialogue 1.7 – S c h a f f, W a c e 1892: LXXXV), че в 325 г. формулата на Савелий μία ὑπόστασις ‘един ипостас’ за Троицата е отхвърлена, а арианската формула τρεῖς οὐσίαι ‘три същности’ е еретическа, защото substantia е еквивалент на ὑπόστασις. Едва след 361 г. започва редовната ортодоксална употреба на τρεῖς ὑποστάσεις.

Терминът ὁμοούσιος и латинският unius substantiae са взети от гръцкия текст на Никео-Цариградския символ на вярата и латинския му превод, срв. думите в съответния контекст: Καὶ εἰς ἕνα κύριον ἸΗΣΟΥΝ ΧΡΙΣΤΟΝ... γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός... γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· *Et in unum Dominum nostrum* Jesum Christum... *natum ex Patre unigenitum, hoc est, de substantia Patris, natum, non factum, unius substantiae cum Patre, quod Græci dicunt homoousion.* В превода на *Словата* на Григорий Двоеслов, папа Римски, л. 153bβ8sg., unius substantiae е преведено с **ѥдинѣмь собьствомь** (SJS 1985: 38), това е отглас от Никея, в 325 г. идеята за 3 ипостаса е неприемлива, защото substantia е еквивалент на ὑπόστασις.

За οὐσία, термин, образуван от сегашното причастие в женски род на εἶναι, още Тертулиан изковава consubstantialitas, защото в латински няма

сегашно причастие от спомагателния глагол. Преди него риторикът Квинтилиан превежда οὐσία на Платон с етимологичния еквивалент essentia. У Аристотел въпросът τί τὸ ὄν е равен на τίς ἡ οὐσία и ранните латински преводачи създават entia от ens. На славянски онтологичната диференциация между τὸ ὄν (слав. **сыи**, ἐφ' ἑαυτῷ ὢν ὁ **себѣ сы́**) и οὐσία (в Евангелието **имѣние**, 'наличност', в неевангелските текстове τὸ εἶναι **еже быти** 'съществуване') е загубена с превода на παρουσία 'присъствие' като **пришьствие**. Терминът **пришьствие** (в значение на Второ пришествие) на славянски обаче е в една семантична двойка с термина **въшьствие**, ἀνάβασις (в значение на Възнесение). Първоначалното значение на **сѫштее** като **бытие** е запазено в някои преславски преводи: още Гезен обръща внимание на различието между **сѫштиꙗ** и **ѥстьства**, посочено в Светославовия изборник, л. 222 обр.: **сѫштиѥ ибо наричеть бытиѥ просто сѫштиихъ. ѥстьство же пошьстыѥ просто сѫштиихъ** с превод „сущее – простое бытïе вещей существующих, естьство же ихъ движенïе" (Г е з е н 1884: 75).

Славянският превод на Никео-Цариградския символ е познат по преписи от XIV в., които принадлежат на една и съща редакция: *Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис-Михаил,* Палаузов препис на Бориловия синодик, още в Карадимов (Шопов) псалтир, в Ряпов сборник и в *Тактикон* на Никон Черногорец от 1397 г. (С л а в о в а 2013: 152–153). Навсякъде ὁμοούσιος е преведено с **единосѫштьнъ** 'еднакъв по същност'.

Всепризнатият авторитет при формулирането и защитата на догмата за единосъщието на Троицата е Атанасий Александрийски, но самият Атанасий използва никейския термин ὁμοούσιος един-единствен път в *Първо слово против арианите* (глава 9.3, където ὁμοούσιος е преведено с **равьносѫшьнъ, равьноѥстьствьнъ**, срв. **сы́нъ и҆стовъ сѫтьствомь, приснѣнъ ѥ҃ о҆тьцѫ, свои на приснѣ ѥ҆стьства ѥ҆го. свои о҆тьча ѥ҆стьства поро҃, т҃ѣже бъ҃ и҆стовъ, и҆стовааго о҆тьца равьноѥ҆стьственъ сы** (по изданието на V a i l l a n t 1954: 44.1–6), Υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιός ἐστι τοῦ Πατρὸς, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, Σοφία μονογενὴς, καὶ Λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ Θεοῦ οὗτός ἐστιν, ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα. Διὸ θεός ἐστιν ἀληθινὸς , ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων, Filius verus natura et genuinus est Patri, ejusque substantiae proprius, sapentia unigenita, Verbum verum ac unicum Dei ipse est, non res creata vel facta, sed proprius substantiae Patris fetus. Quo circa Deus est verus, veroque Patri consubstantiam exsistit (PG 26: 29). Тук намираме **сѫтьствомь** за φύσει, natura, **равьноѥ҆стьственъ** ὁμοούσιος, proprius substantiae.

Следата от семантиката на unius substantiae при превода на ὁμοούσιος се проследява в превода на *Атанасиевите слова*. Става дума за пренасянето на два семантични признака от unius substantiae, тълкувано като 'една същност' (una substantia, οὐσία) в източната църква, или като 'една-единствена същност' в западната. С последното тълкуване Атанасий е имал възможност да се запознае по време на своето продължително пребиваване в Западната Римска империя в периода 335–346 г. (за una substantia като „von einer einzigen Substanz" вж. R i t t e r 2011: 294). В значение един-единствен Константин Преславски използва **съцѣглъ**.

Преводът на ὁμοούσιος с **равьносѫщьнъ** е поморфемен и е свързан етимологично с превода на οὐσία като **сѫштьство**, както е преведена думата в старобългарски текстове от моравския и ранния преславски период. В преписа на трите *Слова против арианите* от ръкопис Пог. 968 намираме за οὐσία редовно **естьство**, а φύσις е преведено със **сѫщьство**.

Атанасий употребява в редки случаи ὑπόστασις в значението на οὐσία, substantia, когато става дума за Сина (вж. M e i j e r i n g, 1998, 74), но οὐσία и ὑπόστασις редом за Отца, ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις. Срв. 187a 4 εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ᾽ οὐκ ἀθέλητον, οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ. Ὥσπερ γὰρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελητὴς, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας, οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ. **нъ не бес хотѣниѧ. ни кромѣ вол҃а є́го є́сть, ꙗ̀ко же своє҃м ѵ̈постаси є́сть хотѣтель. та́кожде ѝ сы́нъ, свои сы є́го є́стьства. не бес҃ хотѣнїа є́го є́сть.**

В Новия завет думата ὑπόστασις е употребена в различни значения (2Кор. 9.4, 11.7; Евр. 1.3, 3.14). Атанасий я използва с това значение, с което я намира в Посланието към евреите 1.3: тук ὑπόστασις е ‘индивидуална форма на съществуване на Божията същност’. Атанасий цитира Посланието на апостол Павел към евреите 1.3 както във *Второто*, така и в *Третото слово*. В преписа от превода на Константин Преславски в Пог. 968 изборът на думи съвпада с превода в Чудовския Нов завет от 1355 г., срв. 185б 9–10 *Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, **и҆же сы́ сіа́ніе сла́вы, и҆ начрътта́ніе ѵ̈постаси є́го**. Непреведената гръцка заемка ὑπόστασις е заменена и с поморфемния превод **съставъ**, такава словоупотреба има **съставъ** у Йоан Екзарх. В коментари към същия апостолски цитат в преписа от Пог. 968 намираме синонимни изрази, които отговарят на превода в Охридския и Шишатовацкия апостол (**образъ лица его**) или в ръкопис 88 от НБКМ, 1362 г., **wбразъ състава его** (цит. по Х р и с т о в а - Ш о м о в а 2004: 480).

Атанасий употребява **ѵ̈постáсь** само в единствено число. За равнопоставеността на ‘същност’ и ‘ипостас’ (в единствено число) в Никейския символ има „заслуга“ Маркел Анкирски. Тази формула на Маркел е записана и в документа от Събора в Седика, 343 г.: „един ипостас, който самите гърци наричат усиа“ (прев. авт., П. П., вж. текста у H e i l 2011: 295). Има съществена разлика обаче във формулировката от свикания арианski събор във Филипополис през 343 г., която се отнася до единството на Сина и Отца. Според формулировката от арианите единството е по ипостас (τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις... ὁμολογοῦμεν, ὡς αὐτὴ ἓν ἡ μόνη τοῦ Πάτρος ὁμολογουμένη).

В *Словата против арианите* Атанасий могократно подчертава единството по същност, а не по ипостас, например при тълкуването на Иоан. 17.20–23, както и чрез формулировки от типа 150a 4–5 **є́дѝномоу҃ сы́ноу҃ сѫ́штж ро́домъ. и҆ и҆́стовж бж҃. и҆ є́ди́ночáдоу҃**. ἑνὸς ὄντος Υἱοῦ φύσει, καὶ ἀληθινοῦ, καὶ μονογενοῦς, 150б 4–5 **тъ҆ бж҃ди сѫ́тьствомъ и҆ и҆́стиноіж є́ди́но съ свои́мъ о҆т҃цем҃**, ἐκεῖνος μὲν ἔστι φύσει καὶ ἀληθείᾳ ἓν μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ Πατρός, 152a1212. **и҆́стово то́ждьство сѫ́тьства о҆тча́го** ἀληθῶς ταυτότητα τῆς φύσεως τῷ Πατρὶ. Преводът на φύσει ‘по род, по натура’ с **ро́домъ и**

сѫ́тьствомъ предполага схващане на φύσις (етимолигично родъ) като видово, а не родово понятие. В изследването си върху Служебния апостол Христова отбелязва: „Латинското съответствие на ὑπόστασις е substantia, а на οὐσία е essentia, но поради синонимната употреба на двете гръцки думи в абстрактното им значение като ‘същност’ на латински substantia се употребява като съответствие и на ὑπόστασις, и на οὐσία“ (Христова-Шомова 2004: 480–481).

Паралелен на consubstantialis за ὁμοούσιος е славянският превод с единосѫщьнъ или коупьносѫщьнъ в *Писмото на патриарх Фотий до княз Борис*, Супрасълския сборник, Синайския евхологий и *Написание за правата вяра*. С конотация към ипостась намираме и единоестьствьнъ в Супрасълския сборник и Синайския евхологий. В Синайския евхологий единосѫщьнъ е налице в компилирания Изповеден чин, а единоѥстьствьнъ – в дяконствата, добавени пред Изповедния чин. В превода на Атанасиевите *Второ* и *Трето слово* липсват думите единосѫщьнъ и коупьносѫщьнъ. Единството с превода на единосѫщьнъ в споменатите паметници говори за вече установена норма. В староизводните триоди същността в обозначенията на Троицата е предадена като троѥсѫщьство, за Исус в Битолския триод стои ты пръстное свѣси сѫщьство безгрѣшне (Попов 1985: 173–174, 177–178, 184). Появата на естьство вместо сѫщьство в триодите от тип Г (Попов 1985: 183) отразява същото рецензиране от средата на X в., което откриваме в достигналите до нас преводи на *Словата* на Константин Преславски. Разнообразните старобългарски преводи на ὁμοούσιος с единосѫщьнъ, единоестьствьнъ, равьносѫщьнъ, коупьносѫщьнъ са обединени от идеята за еднаква същност (οὐσία) и ‘единство по същност’ на Божеството. Първоначалният превод на οὐσία е сѫщьство, от същия корен в евангелията стоят причастията насѫщьнъ, настоѩи, наставыи за ἐπιούσιος, supersubstantialis. В Савината книга коренът -ста- в наставыи запазва връзката със -στα- от ὑπόστασις. Калка за consubstantialis са съсѫщьнъ за единството на Сина Слово с Отца и коупносѫщьнъ за единството на Троицата и единството на вярата.

Възможно итало-гръцко или латинско семантично влияние от значението на unius substantiae като ‘една-единствена по рода си същност’ намира езиков израз в превода на Константин Преславски с въвеждането на съцѣглъ ‘един-единствен с (Отца)’ вместо единъ срещу гр. μόνος за Божия Син. Предлогът съ- подчертава ролята на Сина като съ-дѣтель, за Св. Дух е употребена думата поспѣшьникъ със същото гръцко съответствие за съ-дѣтель.

Етимологията на цѣглъ според етимологичните речници трябва да се търси от **kai-*, можем да предположим и основа **kai-gu-l-*. Фасмер дава за **цегл** сравнение със староиндийско *kévala* ‘изключителен, единствен’, лат. *caelebs*, родствени с последното днес са *celebrity*, рус. *щеголь* (Фасмер 1973: 295). Миклошич сочи превод на цѣглъ ‘solus, unicus’, а за хапакса цѣгъхъ в Михановичевия хомилиар приема, че е образувано по аналогия с вѣтъхъ (Miklosich 1963: 1106). Фонетичната промяна с корена **kai-*

в **цѣглъ** е еднаква в заемките **цѣсарь** и **цѣлъ**. **цѣлъ** има обща етимология със старопруско *kailustiskan* ‘здраве’, готско *hails*, старовисоконемско *heil* ‘здрав, цял’. Търсенето на етимологично гнездо с думите *цял*, *цяр* (срв. староперсийската дума *chārä* ‘цяр, лек, сила, способност’) не обяснява значението на **цѣглъ** за гр. μόνος, но *bī-chāragī* ‘нелечимост, слабост’ има паралел в пейоративното значение на думата *цигуляв* в българските диалекти (И л ч е в 1974: 554).

Засвидетелстваното **цѣглъ** по ръкописите е изследвано от Е. Мирчева[1], която посочва, че освен у Константин Преславски думата се среща в сръбското Николско евангелие и в новооткритата на Синай част от старобългарския Синайския псалтир. Според Мирчева „В преводите на *Учителното евангелие*, на *Четирите слова против арияните* на Атанасий Александрийски от Константин Преславски и хомилията за Благовещение от Патерика на Михановић обаче използването на **сцѣглъ** е натоварено с по-различен смисъл, като или стои срещу κατὰ μόνας, срещу конструкцията μόνος ἐκ τοῦ μόνου κατάμονας, или срещу многократно повтаряне на μόνος, целящо своеобразна градация на уникалността, единичността, своеобразието на изтъкваната единственост“ (М и р ч е в а 2017).

Думата **цѣглъ** с възможен готски произход принадлежи към пласта обредна лексика от балканския ареал наред с думи, били в обращение сред населението, което е познавало християнска лексика до идването на Кирило-Методиевите ученици. Към тази обредна лексика спадат засвидетелстваната у Константин Преславски **сѫтаꙗ баньѣ** ‘кръщение’ и думите, общи с готския етнос на Балканите: **врашьньцѣ** (гот. *barizeins*), **вино** (срв. *виноград* и *weingards*), старовисоконемското **въсѫдъ** (*wizzod* ‘евхаристия’), **трьгъ** (срв. *torg*, *Opitergium*), **тризна** (*strit*), **трѫтъ** > **тръть**, **thringan* за κουστωδία в *Църковно сказание,* **сьцѣглъ** в *Словата*. От балканския латински са **миса, олтарь, коливо, колѧда, олтарь, ꙋсалиꙗ**. От източноромански произход извеждат **ватра** ‘огън, крачун’ и ‘зимно равноденствие’, **чꙋр** ‘божество’, по-късно ‘осветено название на правото за родова собственост’ (Д е с н и ц к а я 1978: 42–51).

В западнославянските езици има паралели за **въсрьхлъ**, думата се среща в Атанасиевото *Послание за празнуване на Пасхата* като наречие **въсрѣхло** (например в Йосифо-Волоколамския препис, л. 237б) в значение ‘неясно’. Думата е запазена например в словенски, *śŕh, śŕhek*.

От съпоставката на термините в приписаното на Константин Преславски *Църковно сказание* с терминологията от превода на *Атанасиевите слова* се вижда разликата между състоянието на християнската лексика в 893–894 и 906 г. Термините за църковна утвар и църковни празници в *Църковно сказание* са оставени непреведени: **киворъ, вима, козмитъ, козелъ, катагла амвонъ, олокарпома, омофоръ, пѧтикостиѥ, ѵларь.** За църковните одежди във *Второто слово* също има непреведени: **епомида, логии, подиръ, ѥкклесиастъ,**

[1] Признателна съм на проф. Е. Мирчева за възможността да се запозная с текста на статията.

дєѹтерономїи. В редки случаи намираме запазени изрази от местните носители на езика до създаването на моравската християнска терминология: **свѧтаꙗ баня** за **крьщтение** в *Словата против арианите*, **великаꙗ ношть** в *Църковно сказание* за τὸ ἅγιον πάσχα, последният термин е пояснен **сирѣчь кальноѹда** ‘коледа’ за лат. calandae. В Йосифо-Волоколамския препис на *Словата* има многократно **каланд** ‘един от първите дни на месеца’. Подобен е примерът с **катапетазма сирѣчь аѳретиѥ**, последното по *aethra* ‘въздух’. От български местен произход са **вльхъчии** ‘устроител’, **коѹрѣлъкъ** ‘отпечатък’, **коѹдрьма, колимога, санъ** в *Словата,* и **чванъ** ‘чаша’ в *Църковно сказание*.

Може да се предположи, че Константин Преславски като Методиев ученик е познавал на гръцки или латински вероизповеданието *Quicumque*, приписано на Атанасий. Символът на Псевдо-Атанасий *Symbolon Quicumque* е практикуван в Западната църква от векове и до наши дни. Наличието на западнославянска лексема като **крижьнъ** в химнографското творчество на Константин Преславски също поставя въпроса дали **цѣглъ**, „unic, unicum“, като пренесена семантика от латинското unius substantiae, е влияние и от практикуваното в Аквилейския регион Апостолско кредо (Credo… in Jesum Christum, Filium ejus unicum). В латинския превод на Никейския символ има unius substantiae cum Patre (цитирано по-горе) и consubstantialem (Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri).

Методът на екзегезата на Атанасий Александрийски и славянският превод

Космологията на божественото в *Трето слово* се нуждае от обяснение за съвременния читател, специално въпросът за същността или субстанцията на несътворените: Бог, Божия Син Слово и Премъдростта, от една страна, и такива сътворени явления като сили, власти, ангели и демони. В *Словата* Атанасий съединява Бог, Син и Дух по „същност“ или „субстанция“ (οὐσίᾳ), а ги разграничава по „ипостас“ (ὑποστάσει). Латинската терминология за „същности“, essentiae, като съответствие на οὐσίαι, както и преводът на ὑποστάσεις като substantiae „субстанции“ вероятно влияят върху избора на дума при първоначалния превод на славянски като **сѫштьство** или **естьство**. В Кирило-Методиевия превод ὑπόστασις е оставено непреведено, οὐσία е вероятно **сѫштьство**, сравни **насѫштьнъ** за ἐπιούσιος в евангелията.

За Атанасий οὐσία е същност сама за себе си, а същност в нещо друго е ὑπόστασις. Използването на думата οὐσία от античните философи в друга понятийна система внася допълнителни недоразумения в дискусиите от IV в. У Аристотел си дават среща логическите и метафизическите категории. Той говори за първа и втора οὐσία и като родова, и като видова категория (R o b e r t s o n 1891: 31). Например във *Второто слово* φύσις на места е преведена с **родъ**: 74б3 **мѡ҃си бо҆ ро́дом҃ человѣ́къ сы.** Ὁ μὲν γὰρ Μωσῆς, ἄνθρωπος φύσει ὤν.

Атанасий построява аргументацията си върху единението на Бог, Син и Дух по същност, затова „Словото или трябва да бъде изключено от тварите и възвърнато като Творец към Отца, и да бъде изповядано като Син по природа, или, ако То напълно е твар, нека бъде признато да има същата категория, в която са и другите (твари) относително една към друга“: 82б23–27 **Или сло́во у҆бо о҆тѧтъ бѫ́ди о҆тъ сътворе́нїи. и҆ і҆ако҃ зиждитель причтенъ бѫ́ди съ о҆тце҃. и҆ и҃сповѣ́данъ бѫ́ди ро́до҃ сы́нъ. и҆ли о҆тъ́нѫдь а҆ште зъда́ніе є҆. тъ́жде чи҃ повѣ́дано бѫ́ди да и҃матъ. а҆ште зъда́ніе є҆. тъ́жде чи҃ повѣ́дано бѫ́ди да и҃матъ. і҆акъ́же и҆мѫ́ть и҆ дрѫгаѧ къ дрѹ́гый҃.** Ἢ τοίνυν ὁ Λόγος ἐξαιρείσθω τῶν ποιημάτων, καὶ ὡς κτίστης ἀποδιδόσθω τῷ Πατρὶ, καὶ ὁμολογείσθω φύσει Υἱός· ἢ εἰ ὅλως κτίσμα ἐστί, τὴν αὐτὴν ὁμολογείσθω τάξιν ἔχειν, οἵαν ἔχει καὶ τὰ ἕτερα πρὸς ἄλληλα. Родово-видовите категории са съотносими с описанието на естеството на тварите: „Всяка създадена твар по род в собствената си същност, каквато е била сътворена, такава е и пребивава“: 82б19–23 **нъ вьсе сѫть зъда́нїа, коѥ́ждо бы́въшїй по родоу҃. свои҃ естьствомъ і҆ако҃ бы́сть. є҆сть же и҆ пр҃ебываетъ,** ἀλλὰ πάντα μέν ἐστι κτίσματα,

ἕκαστον δὲ τῶν γενομένων κατὰ γένος τῇ ἰδίᾳ οὐσίᾳ, ὡς γέγονεν, ἐστί τε καὶ μένει. Конкретните твари са неповторими, защото съществуват всяка в определено време и форма, а Синът като единосъщен с Отца е субстанция вечна и неизменяема: 82б4–5 **кое бо о҃тъ зъда́нии таково є҆́. і҆ако́в҃ бы́сть и҆ дрⷭгое.**Ποῖον γὰρ καὶ ἕτερον τῶν κτισμάτων τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον γέγονε καὶ τὸ ἕτερον. Сравни и превода 124б9–11 **того бо ра҃ таково бысть съчетанїе. да по сжтьствьное божьства. причита҃е сжшта҃го сжтьством҃ человѣка.** (вместо очакваното **родомъ сжтьственое**), Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον.

Атанасий представя учението на Арий по следния начин: Арий започва с идеята за Бога, несътворен и извечен, ἀγέννητος (изписвано с двойно ν). Според Арий Божият Син е чужд на същността на Бога, защото неговото сътворение предполага акт на създаване от състояние на не-съществуване, οὐκ ἦν πρὶν γένεται. Еретиците поставят под въпрос формулировката от Никея за произхода на Сина: ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς „бидейки от същността на Отца“. Според тях Синът не би могъл да бъде от същността на Отца, без да е част от нея: 93б13–17 **неи҆стовьства плъно є҆́сть. є҆́же пьрѣти є҆дина́че, и҆ є҆ретичьскы въпраша́ти. ка́к҃о мо́же҃ присносжштенъ бы́ти сы́нъ. и҆ли ка́ко мо́жеть бы́ти о҃тъ є҆́стьства о҃тча. а҆ нѣ́сть ча́сть,** πῶς οὖν δύναται ἀϊδίως εἶναι ὁ Υἱός; ἢ πῶς δύναται ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, καὶ μὴ μέρος εἶναι. Еретиците изкривяват никейската формула за Сина, приемайки, че е γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα· „породен, а не сътворен“ (O p i t z 1934), Атанасий споменава γεννηθέντα ἢ ποιηθέντα „породен или сътворен“ в 83а1–10 **нъ не і҆ако́же є҆ди́но о҃тъ съзъда́нїи, породъ и҆́ли сътворение.** Ταὐτὸν γὰρ εἰρήκατε τὸ γέννημα καὶ τὸ ποίημα, γράψαντες, γεννηθέντα ἢ ποιηθέντα.

Следните езикови словоупотреби отразяват акцентите в антиарианската тема у Атанасий и у Константин Преславски. Λόγος („Божественото Слово“) у Атанасий е синоним на Υἱός („Божия Син“), който е „равносъщен на Отца, т.е. от субстанцията на Отца“ (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τούτεσιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός). В славянския превод Синът (Υἱός) е преди всичко синоним на спасител (Σωτῆρος), напр. 65а8 **глаго́лашѧ зълѣ̀ о҃ сынѣ̀,** ἐλάλησαν κακῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος.

За произхода на Сина специално е наблегнато на γεννηθήντα, οὐ ποιηθέντα: Синът произхожда от Отца, но не е сътворен като естествения свят. В полемиката срещу Арий от Събора в Аримини Атанасий подчертава разликата в дериватите от γεννέσθαι (за свръхестествения начин, по който Бог създава по благоволение) и γενέσθαι (‘ражда’). В гръцкия текст последователно разграничават ἀγέννητον и ἀγένητον, използвайки графични маркери като удвояване на съгласните, за да се разграничи човешкият език от езика за трансцендентното. Йоан Дамаскин обръща внимание върху този факт в *Изложение на правата вяра* (*Exposition of the Orthodox Faith, De Fide Orthodoxa)*: ἀγένητον означава несътворен („uncreated“ or „not having been made“), докато ἀγέννητον означава „породен“, предадено на старобългарски с **породъ** („unbegotten“). Към израза за „въплътения“ (σαρκωθέντα) е добавен „въчовечен“ (ἐνανθρωπήσαντα) (срв. R o b e r t s o n 1891: XIX).

Една от задачите на Атанасий в спора с арианите е да обясни изрази от Стария завет, в които се споменава за начало на такива безначални същности като Премъдростта, специално цитата от Притчи 8.22–23 „Господ ме създаде като начало на пътя Си, като първо от древните Си дела. От вечността бях създадена, от начало, Преди създаването на земята“. С този цитат юдеите и еретиците подкрепят твърдението си, че Синът е сътворен.

Премъдростта като заемка от еврейската „хохма“, на гръцки Σοφία ‘София’, е персонифицирана във ветхозаветните апокрифи, например в книгите на Енох или на Сирах, Син Исусов. Във Втора книга на Енох Бог заповядва на София да създаде човека. Обединението на Премъдростта (София) и Божия Син Слово от Атанасий е продиктувано от догмата за същността на божественото, несъпоставима с определено време и форма. С тази постановка се въвежда порядък за мястото и ролята на други, нефизически, но създадени във времето явления като ангелите. Августин също обединява Сина Слово с Премъдростта, но решава конфликта между една сътворена Премъдрост и една несътворена, използвайки схващането на платонизма, че идеята предхожда сътворението. Така сътворената Премъдрост е светлина, рефлекс от несътворената в момента, когато Бог казва „Да бъде светлина“. Чрез светлината на Премъдростта от мрака се появяват ангелите. Денят въобще, който е еднакъв със светлината и ангелите, не е един определен ден, а идеята за ден, един вечен ден. Въпросът в кой ден на творението са сътворени ангелите, има много дълга история в юдаизма и християнството.

Цитатът от Притчи 8.22 е ключов за екзегезата във *Второ слово*, повторен е няколко десетки пъти. У Атанасий егзегезата върху цитатите от Завета е построена върху едно „тристепенно“ правило, според което значението на текста от Свещеното писание (διάνοια) се определя в зависимост от комбинацията на καιρός (разбрано в даден случай като „абстрактно време въобще“ или като „конкретно време“) и πρόσωπον („абстрактен образ“ или „конкретно лице“): 72б6–7 **таковаа́го оу҃бо҆ рaзоу҃ма и҆ вр҃ѣмене, и҆ лица. са́мъ а҆по́столъ и҆же и҃ напсалъ е҆сть,** τὴν δὲ τοιαύτην διάνοιαν καὶ τὸν καιρὸν, καὶ τὸ πρόσωπον, αὐτὸς ὁ Ἀπόστολος ὁ καὶ γράψας. На това тристепенно правило, формулирано от Клейтън (C l a y t o n 1989: 220–232), обръща внимание Ърнест във връзка с тълкуването на ключовите библейски цитати в *Първото слово против арианите*, гл. 53–64: Притчи 8:22, Евр. 1:4 и 3:2 и Деян. 2:36 (E r n e s t 2004: 136–141). В глава 54 от *Първото слово* правилото за тълкуване на апостолските деяния, с което не се съобразяват арианите, е опряно на комбинациията от πρόσωπον – καιρός – πρᾶγμα (E r n e s t 2004: 137–138), т.е. трябва да се отчита лицето, за което става дума, + времето или условието на действието + предмета на екзегезта (този принцип е илюстриран върху цитата от Деян. 8.34). В следващата глава 55 се казва, че арианите не биха изпаднали в ерес, ако отчитат лицето, предмета и времето в апостолското изречение. Във *Второто слово*, глава 8, в тълкуването на същия цитат от Евр. 3.2, πρᾶγμα е заменено от διάνοια, тук Атанасий добавя като критерий за проверка „контекста“ (ἀκολουθία) и „предмета на

четенето“ (ἀνάγνωσμα): 72б10–11 **ѥ́дино́го бо ра҂да е́сть. и҆ о҆ томъ́жде чтенїе е́сть,** μία γὰρ ἀκολουθία ἐστὶ, καὶ περὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ ἀνάγνωσμα τυγχάνει. На критерия „време“ (καιρός) Атанасий обръща внимание постоянно с началното Пóте, **къгда,** в коментарите си към арианския начин да се използва Свещеното писание. Прилагането на тройното правило изисква начетеност от слушатели/читатели, затова с цел да улесни разбирането на екзегезата Константин Преславски създава отделни думи идиоми за божествения свят, различни от използваните по човешки от „човешкия“ език. В *Трето слово* изказванията на Исус като Бог или като въплътен човек са коментирани експлицитно, като казани „по божески“ или „по човешки“. Тази смяна на метода на тълкуване е един от поводите за съмнения в авторството на *Трето слово*. „Тайнословието“ към Притчи 8.22 и Иоан. 16.25 изисква разшифроване на тайното (**скровено**) и е формулирано така във *Второ слово*, глава 44:2, л. 103а9–14 **сло́во е́же въ при́тча҃. пра́вы҆и то и҆мѫ́шть ра́зоумъ, пьса́но бо е́сть. гь съ҃зда́ ма҃ нача҃тъкъ пѫтии свои҃ въ дѣ́лѣ҃ своихъ. нъ е́льма҃ при́тча҃ сѫ́ть и҆ при́тъчно ре҃но е́сть. не достои́ть ѹ҆дѡ́бьноу҃ѫ бесѣдѫ та́ко про́сто разоумѣ́вати. нъ лица и҆скати. и҆ та́ко съ благоче́стїемъ, ѹ҆мъ приставла́ти е́мь. глаго́лема҃ бо въ притьча҃, не о҆бавено глаго́лѫть са, нъ скровено повѣ́даѥ́ть са. и҆ако҃ самъ гь наоу҃чи́лъ е́сть. въ е҆ваг҃гелїи и҆же о҆тъ и҆ѡа́нна. Сѐ въ притча҃ глаголы҃ ва҃. при́детъ ча́съ. е҆гда ѹ҆же не притча҃ми въ҃глаго́лѫ ва́мъ. нъ я҆сно.** τὸ ἐν ταῖς Παροιμίαις ῥητὸν ὀρθὴν ἔχον καὶ αὐτὸ τὴν διάνοιαν. Γέγραπται μὲν γάρ· *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*· ἀλλ’ ἐπειδὴ παροιμίαι εἰσὶ καὶ παροιμιωδῶς ἐλέχθη, οὐ δεῖ τὴν πρόχειρον λέξιν ἁπλῶς οὕτως ἐκλαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ζητεῖν, καὶ οὕτω μετ’ εὐσεβείας τὸν νοῦν ἐφαρμόζειν αὐτῷ. Τὰ γὰρ ἐν παροιμίαις λεγόμενα οὐκ ἐκ φανεροῦ λέγεται, ἀλλὰ κεκρυμμένως ἀπαγγέλλεται, ὡς αὐτὸς ὁ Κύριος ἐδίδαξεν ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίῳ λέγων· Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν, ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ. Удобният за аргументацията на арианите израз (πρόχειρον λέξιν, **ѹ҆дѡ́бьноу҃ѫ бесѣдѫ**) получава друго значение, когато се съотнесе с лицето, за което става дума (τὸ πρόσωπον ζητεῖν, **лица и҆скати**).

Когато използва синонимни на равнище всекидневна реч изрази, Атанасий обяснява различната им теологична атрибуция към определен субект, например *ἔκτισε* „създаде“ за тварното и *ἐγέννησε* „породи“ с двойно *-νν-* за Словото. Срв. 104а6–7 **бесѣ́да же глаго́лема҃ е́же съ҃зда́лъ е́сть. бъ́шиѫ не е́стьство. ни рождьство я҆вѣ́ е́сть. нъ и҆но нѣ́что покажеть бы́тиѫ. о҆ о҆номъ о҆ немъ́же глаго́леть и҆ выса́ко. не все глаголемое зда́ти са сѫ́тьствомъ съ҃зда́ние е́сть. и҆ се бо разньство вѣ́дать бжїа кни́ги.** ἡ δὲ τοῦ, *ἔκτισε*, μόνη λέξις λεγομένη οὐ πάντως τὴν οὐσίαν ἢ τὴν γέννησιν σημαίνει, ἀλλά τι ἕτερον δῆλοι γίνεσθαι περὶ ἐκεῖνον περὶ οὗ λέγει· καὶ οὐ πάντως τὸ λεγόμενον κτίζεσθαι ἤδη καὶ τῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ κτίσμα ἐστί. Καὶ ταύτην τὴν διαφορὰν οἶδεν ἡ θεία Γραφὴ. За да избегне двусмислеността на „породи“, Атанасий пояснява, че изразът „създаде“ не означава непременно „(тварно) естество“ или „(божествено) рождение“, но показва, че „за когото се говори, с него произхожда нещо друго. Не всичко, за което се казва „създаде се“, е твар по същност,

и божите книги познават тази разлика“[2]; тук преводачът превежда τῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ само с една дума **сѫ́тьствомъ**, защото става дума за същността на нетварното Слово. Противопоставянето между „естество“ и „същност“ е подчертано в 116а26–27 **а̀ште бо би ро́домъ бы́лъ ѝ ѐстьствомъ зъда́ние сло́во. ѝ не би ра́зньство бы́ло поро́да ѝ зда́ниѧ. не би прире́клъ „е́же ражда́ѐт мѧ“. нъ довлѣ́ло „е́же зъдало“, а̀ко̀ бесѣ́дѣ тои а̀влѧ́жшти „е́же родилъ“**. Εἰ μὲν οὖν ἦν φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ κτίσμα ὁ Λόγος, καὶ διαφορὰ ἦν τοῦ γεννήματος πρὸς τὸ κτίσμα.

Когато в човешкия език се говори по един и същи начин за същността, „не думата съдържа същността, а същността (в зависимост от това за кого се говори) превръща значението на думата“, 67а21–25 **а̀ко без̾ ралоучиѧ сѫ́штоу семѵ̀ словеси. о́ таквыѝ дондѐ̑ повѣдаѐт сѧ ѐже по сѫ́тьствоу. не бесѣ́ды бо̀ сѫ́тьство оуе́млѧ̑ть. нъ па́че сѫ́тьство бесѣ́ды къ себѣ̀ влѣ̀кы прѣ̀лагае́ть.** ὡς ἀδιαφόρου τοῦ ῥήματος ὄντος ἐπὶ τῶν τοιούτων, ἕως τὸ κατὰ φύσιν ὁμολογεῖται. Οὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται· ἀλλὰ μᾶλλον ἡ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἕλκουσα μεταβάλλει. Когато се споменава експлицитно „причината“ за сътворението на Сина (т.е. порождението му от Отца, ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννησιν), според Атанасий контекстът определя („освобождава“) правилното тълкуване на израза от всекидневния човешки език: Ἔνθα δὲ ἡ αἰτία πρόσκειται, αὐτὴ ἡ αἰτία πάντως διαλύει τὸ ἀνάγνωσμα καλῶς. Καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα ἐν μὲν τῷ, *ἔκτισε*, τὴν αἰτίαν τίθησι τὰ ἔργα· ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννησιν ἀπολελυμένως σημαίνων, 113а25–113б1 **та́ вина бъшиѫ̀ разъдрѣша́ѐть чтенїѐ доброѣ̀. небо̀нъ и́ сьде, ѝдежѐ глаго́леть зъдалъ. виноу̀ полагаѐ̑ дѣла. рожьство́ же е́же о̀тъ о̀тца, про́сто оу̀казаѧ.** По-нататък екзегезата е подкрепена и с етимологична фигура *(Γεννᾷ* ~ γέννημα), повторена и в славянския превод (**ражда́ѐть ~ породъ**): εἰ μὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ χρεία γέγονεν αἰτία. Οὐκ ἔστιν ἄρα κτίσμα ὁ Υἱός· εἰ γὰρ κτίσμα ἦν, οὐκ ἂν εἶπε, *Γεννᾷ με·* ὅτι τὰ μὲν κτίσματα ἔξωθέν ἐστιν ἔργα τοῦ ποιοῦντος, τὸ δὲ γέννημα οὐκ ἔξωθεν, ὡς ἔργον, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ Πατρός ἐστιν ἴδιον τῆς οὐσίας.113б5–10 **а̀ште не би была вина человѣ́чьскаѧ. то̀ оу̀же нѣ́сть зъда́нїѐ сы́нъ. а̀ште бо би зъда́ние бы́лъ. не би рекълъ *ражда́ѐть мѧ*. а̀ко зъда́ниѧ оу̀бо внѣ́ждѫ сѫ̑ дѣла творѧ́шта́го. поро́̀ же не ѝзв҃нѫ̀ а̀коже дѣло, нъ о̀тъ о̀тца е́сть своѐ е̑́стьства.** При алегоричните тълкувания Атанасий посочва причината (αἰτία, **вина**) за тълкуването в контекста на божествено или тварно: 118а26–27 **съплете́нѫ ѝматъ пакы тва́рьноуѫ винѫ,** συμπεπλεγμένην ἔχει πάλιν τὴν τῆς κτίσεως αἰτίαν.

Като защитник на новата христология след Никея Атанасий си позволява да посочи какво как е казано от Христос и пророците и как би било казано, ако е вярно учението на арианите, например 152б5 **па́кы бо̀ възвраштаѭ̀ сѧ рекоу. а̀ште бо̀ про́сто ѝ неѕавои́тно би ре́клъ. да бѫ́дѫть е́ди́но въ тебѣ̀. ѝли да ти ѝ а́зъ въ тебѣ̀ ѐди́но боудѐ̑. би́ша понѣ̀ бестѧ́дноу**

[2] Значението на γεννετός е обсъждано многократно преди Атанасий в неоплатонически съчинения през II в. Lucius Calvenus Taurus в средата на второто столетие дава четири значения освен буквалното (вж. D i l l o n 1996: 237–246).

виноу̀ и́мѣли богора́тници. ны́нѣ же не просто рече. нъ ꙗ̀кожѐ ты о́тче въ мнѣ ѝ а̀зъ въ тебѣ. да вьси ѐди́но бу́дѫть. глаго́ла же па́кы ꙗ̀кожѐ ѝ вѣ ѐди́но. и́зъ далече ка́жеть. бывáѭштий ꙗ̀кожѐ са́мъ ѐсть въ ѡ̑тци. и́здале́че же не мѣ́стомъ, нъ сѫ́тьствомъ̀ па́лин гàр ἐπαναλαμβάνων φημί· Εἰ μὲν ἁπλῶς καὶ ἀπολελυμένως εἴρηκεν, Ἵνα ὦσιν ἐν σοὶ ἓν ἢ Ἵνα αὐτοὶ κἀγὼ ἐν σοὶ ἓν ὦμεν, εἶχον κἂν ἀναίσχυντον πρόφασιν οἱ θεομάχοι· νῦν δὲ οὐχ ἁπλῶς εἶπεν, ἀλλὰ, Καθὼς σύ, Πάτερ, ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα πάντες ἓν ὦσι. Λέγων δὲ πάλιν, *καθώς*, πόῤῥωθεν δείκνυσι τοὺς γινομένους, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ Πατρί, πόῤῥωθεν δέ ἐστιν, οὐ τόπῳ, ἀλλὰ τῇ φύσει, след *καθώς* е добавено с дуалис ѝ вѣ ѐди́но. Сравни и коментара към Мат. 8.17 и Ис. 53.4, 160a13–14 немоштѝ на́ша но́сить, *Τὰς δὲ ἀσθενείας ἡμῶν βαστάζει,* в 160a9–13 добрѣ же проро́къ рече понѐсе. ѝ не рече немощи на́ша тъ̀ ѝсцѣли́лъ ѐсть. да не ꙗ̀коже свѣ̀не сы́ тѣ́ла. ѝ тъ̀къмо ѝсцѣливъ. ꙗ̀ко присно сътворилъ ѐсть. повѝньны па́кы съмры́ти человѣ́кы ѡ̀ставитъ, Εὖ δὲ ὁ προφήτης εἴρηκεν, *ἐβάσταξε*· καὶ οὐκ εἴρηκε, Τὰς ἀσθενείας ἡμῶν αὐτὸς ἐθεράπευσεν, ἵνα μή, ὡς ἐκτὸς ὢν τοῦ σώματος, καὶ μόνον αὐτὸ ἰασάμενος, ὡς ἀεὶ πεποίηκεν, ὑπευθύνους πάλιν τοῦ θανάτου τοὺς ἀνθρώπους καταλείψῃ. И в тези случаи преводачът нюансира израза, когато трактува темата за човешките слабости и плътта на Исус. Константин Преславски отчита, че Атанасий никъде не говори за две природи в Христос, както става обикновено в следващите векове. Атанасий различава само божественото от човешкото, затова Константин подчертава, че те са на тялото (на немь, *а не* въ немь). Божественият Христос не ги отнася на кръста и затова е изпуснато ἐπὶ τὸ ξύλον в цитата от 1Петр. 2.24, 160a18 възносѧ грѣхы на́ша на тѣ́лѣ своемъ̀, *ἀναφέρων τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῷ σώματι αὐτοῦ*. Свободно е предаден изразът за плътта като съсъд 159б24 то и́мѣ̀ ꙗ̀ко ѝ съсѫ́дъ, τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ. Отново преславската лексика (свѣ̀не) излиза на преден план, когато става дума за Христовата плът: 160a11 свѣ̀не сы́ тѣ́ла, ὡς ἐκτὸς ὢν τοῦ σώματος; срв. 160a22 не бѣ̀ кромѣ̀ ѐа сло́во, οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης ὁ Λόγος и 160a24–25 не бѣ̀ свѣ̀не Ѐго плъ́ть, οὐκ ἦν ἔξωθεν αὐτοῦ ἡ σάρξ. Използват свѣ̀не Йоан Екзарх (*Шестоднев*), Изборник 1073, Кормчаята и Псевдо-Кесарий.

Някои от добавените думи в *Трето слово* са били налице в една от съществуващите две гръцки версии на Атанасиевото слово в X в. – традиция *x* има например ред разяснения, срв. 159б10–11 о̀тъ мариа̀ приде человѣ́къ, ἐκ Μαρίας ἐπεδήμησεν, *x* ἐπεδήμησεν ἄνθρωπος; 158б14–21 и́же въ ѡ́бразѣ бо́жии сы́ не въсхыште́ниа сътворилъ ѐсть. ѐже бы́ти ра́вьнъ бо҃у. нъ себе съмѣри́лъ ѐсть. о́бразъ рабии приимъ. въ подо́бии челове́чьстѣ бы́въ. ѝ ѡ́бразомъ о́брѣтенъ бывъ ꙗ̀коже человѣ́къ. съмѣрилъ сѧ ѐсть са́мъ бы́въ послоу҃шливъ до сме́рти. съмры́ти же пропатиа. Ὅς, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ· ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (Филип. 2.6–8). В последния пример тук традиция *x* има въ подо́бии челове́чьстѣ бы́въ, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. Тази част е изпусната от традиция RSP.

В произведението на Арий *Талия,* познато само по цитатите на Атанасий в *Словата против арианите*, Арий пита: „Бог е изрекъл много слова, кое от тях се въплъщава?“. Насрещната аргументация на Атанасий е обоснована с въвеждането на логическата категория „в себе си“ за понятията, съществуващи вън и независимо от нашето съзнание, така той различава „словата в себе си“ (παρ’ ἑαυτὸν εἶναι, **назна́менавам. и҃на о҆̀ себе сы́шта**), изразени от Бога чрез собственото му и единно и истинско Слово. Исус като Слово в себе си, т.е. като въплътено слово, е различен от словата, които говори Исус на учениците: 98б9–18 **нъ та̀, заповѣ́ди и҆̀ повелѣ́ния сы́ть. і҆̀же свои́̀ и҆̀ є҆ди́нѣмъ и҆́стовѣ́мъ словеси и҆̀ сватыи́мъ съглаго́ла бѣ̀ такова́м бо назна́менавам. и҃на о҆̀ себе сы́шта и҆̀ собо҃ѫ̀ съпа́съ глаголаа́ше. словеса і҆̀же а҆̀зъ глаго́лаа́ ва́мъ. не бо такам словеса. поръ҃ѫди и҆̀ сы́нове сы́ть. ни толи́ко словеса съдѣ́тельна. ни толи́ко ѿ҆́бразѣ бо́жїи.** Ἀλλὰ ταῦτα ἐντολαὶ καὶ προστάγματά εἰσιν, ἃ διὰ τοῦ ἰδίου καὶ μόνου ἀληθινοῦ Λόγου τοῖς ἁγίοις λελάληκεν ὁ Θεὸς, περὶ ὧν ἔλεγεν ὁ ψάλλων· *Ἐκ πάσης ὁδοῦ πονηρᾶς ἐκώλυσα τοὺς πόδας μου, ὅπως ἂν φυλάξω τοὺς λόγους σου.* Τὰ γοῦν τοιαῦτα σημαίνων ἄλλα παρ’ ἑαυτὸν εἶναι ὁ Σωτὴρ, καὶ δι’ ἑαυτοῦ εἴρηκε· *Τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν.* Οὐ γὰρ δὴ οἱ τοιοῦτοι λόγοι γεννήματα ἢ υἱοί εἰσιν, οὐδὲ τοσοῦτοι δημιουργοὶ λόγοι, οὐδὲ τοσαῦται εἰκόνες τοῦ ἑνὸς Θεοῦ. В славянския превод категорията на „Божието слово в себе си“ е подсилена от неологизми с представка **съ-** като **словеса съ-дѣ́тельна** (δημιουργοὶ λόγοι), **съ-дѣльнѫ҃ѫ̀ прѣмоу҃дрость,** за да бъде подчертано съпричастието на Словото в ролята на демиург едновременно с Отца. За Словото като съ-демиург е казано: 92а4–9. **ѣ҆́лькма̀ бо сло́во є҆́сть сво́и поро́дѹ̀ є҆стьства бо́жиа сы́нъ. О҆́тъ него̀ є҆́сть, и҆̀ въ немъ є҆́сть, і҆ако̀ са́мъ рече. не бѣ̀ мо́штьно не бы́ти и҆́мъ съдѣ́ѧ̀ниѭ̀. і҆акожѐ бо свѣ́тъ сіа́ниѭ̀ все свѣ́тить, и҆̀ бе- сіа̀ниа, никто̀ не посвѣ́ште́нъ бы́деть.**

Тълкуването на ὑπόστασις, преведено с **ипостась** и **съставъ**, получава по-ясно теологично осмисляне в документите от Събора в Халкедон през 451 г. В документите от този събор за първи път е включен терминът ὑπόστασις в значението му, вложено от Ориген по отношение на Троицата. Синът е определен като идентичен (неотличаващ се) образ на същността на Отца, *τὴν τῆς... οὐσίας... τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα.* Пак през този период въвеждат производната дума ἐνυπόστατον, преведена в Преслав с **въипостасьное.** Първоначално това не е формулировка за съединение по същност, а пояснява божественото и проявлението му в Христа. Христос има основа за съществуването си не в самия себе си, а в ипостаса на Бога Слово. Атанасий се спира на въпроса за отношението между общото битие на Логоса в Отца и Сина и единствеността на Сина по ипостас във *Второто слово*. Ипостасът индивидуализира Сина, но не до равнището на πρωσόπον, „лице, образ“ в „човешкия“ език за нетрансцендентни (ограничени по форма и време) обекти. В преславския теоложки регистър за единичността на Сина е употребена специална дума **съ-цѣ́глъ** ‘един съ-единствен’. **Образъ** означава ‘форма, схема’, срв. 129б11–12 **да любо зе҃мла. любо горы. о҆́брази видимы̀ и҆̀хъ̀ прѣ́иджть на коне-**

ць вѣка. ἵνα κἂν ἡ γῆ, καὶ τὰ ὄρη, καὶ τὰ σχήματα τῶν φαινομένων παρέλθῃ ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος, тук ἐνεστῶτος е изпуснато, а **ѡбрази** превежда τὰ σχήματα. За целта на екзегезата Атанасий последователно разграничава изразите κατ' εἰκόνα 'по образ' и εἰκών 'образ' (B e r n a r d 1952: 131, цит по: T e t z, M e t z l e r, H a n s e n, S a v v i d i s 1998: 257). Първият израз κατ' εἰκόνα 'по образ' е по модела на израза κατὰ Θεὸν „по Бога" (в Божественото домостроителство). 'По образ' или 'по божески' се отнася до алегоричното тълкуване на Писанието (Бит. 1.26, Ефес. 4.24) и до обновлението на човешкия род. Срв. 104б15–16 ***ѡблецѣте сѧ въ но́выи чловѣ́къ. зъда́нъи́ по бо́жиѫ,*** *Ἐνδύσασθε τὸν καὶ νέον ἄνθρωπον, τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα,* 104б20 **нъ ѡбнове́нїе є́же на бжїѫ**, τὴν κατὰ Θεὸν ἀνανέωσιν, 105б26 **да ѡ̀ нѣ̏ ѡбнови́тѝ ѝ ѡ́божи́ти сѧ възмо́жѣ̏,** ἵν' ἐν αὐτῷ̃ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν.

За образа на Бога, сигнализиран чрез името, τύπον διὰ τοῦ ὀνόματος, според Атанасий може да се говори като „начин на мислене, метафора", τρόπον κατὰ τὴν ὁμοιότητα τοῦ παραδείγματος, славянският преводач използва **потомѫ́ же кѫрѣлъкоу** 'по този калъп' за метафоричната форма на изказа. Срв. 132a1–8 **на вса́комъ дѣ́лѣ̀ въѡ́бражень быхъ. моє́ бо и̏мѧ въ дѣлѣхъ въздá сѧ. сѣ̏ глаголѧ, не своє є́стьство въздáно ка́жеть. нъ̀ свои ѡ́бразъ и̏менемъ. потомѫ́ же кѫрѣлъкоу. по подѡ́биоу̀ притъчѧ. чѫда́штии́мъ сѧ прѣмѫ́дрости со́ушт҃ïи въ здáний. ѡ̀тъвѣшта́є́ть ѝстовала прѣмѫ́дрость. гь създá мѧ въ дѣ̀лѣ. мои́ бо є́сть ѿ̀разъ ѝже въ нихъ. ѝ а̀зъ та́ко съмѣриихъ сѧ ѡ̀ тварь.** ἐν ἑκάστῳ ἔργῳ ἐξεικονίσθην· τὸ γὰρ ἐμὸν ὄνομα ἐν τοῖς ἔργοις ἐνεκτίσθη. Τοῦτο δὲ λέγων, οὐ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν κτισθεῖσαν σημαίνει, ἀλλὰ τὸν ἑαυτοῦ τύπον διὰ τοῦ ὀνόματος· τὸν αὐτὸν τρόπον κατὰ τὴν ὁμοιότητα τοῦ παραδείγματος τοῖς θαυμάζουσι τὴν ἐν τοῖς κτίσμασι σοφίαν ἀποκρίνεται ἡ ἀληθινὴ Σοφία.

За неофитите специално обяснение изисква отношението между предопределението на въплъщението и описанието на мрака или хаоса в периода между съществуването на божеството и сътворението. Причината за въплъщението (сотириологичната тема) е развита специално в глави 56 и 75 на *Второ слово*, срв. 113б4–6 **а̀ є́же бы́ти є́моу̀ чловѣкѫ. нє би былъ, а̀ште нє би была вина чловѣчьскаѧ.** Τὸ δὲ γενέσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον οὐκ ἂν ἐγένετο, εἰ μὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ χρεία γέγονεν αἰτία; 128a25–27 **ѝ бысть пришѣ́дъшѳ̀ є́мѳ̀, прѣдъготова бо сѧ, ѝ да́же мы не бѫдѣ̏, па́че же ѝ прѣ́вѣ̀є съложе́нїѧ ми́ра. вина блага,** καὶ γέγονεν ἐπιδημήσαντος αὐτοῦ· προητοίμαστο δὲ αὕτη καὶ πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ τῆς καταβολῆς τοῦ κόσμου· καὶ ἡ αἰτία χρηστὴ; 128б4–9 **вѣды́ наше выше на́съ. прозо́умѣѧ же а̀ко добри бы́вше. послѣжде прѣстѫ́пници заповѣди бѫ́демъ. ѝ и̏̀с породы ѝзъгна́ни бѫ́демъ ѡ̀слѫша́нїемъ. чловѣ́колю́бець ѝ бла́гъ сы. прѣдъготова́є́тъ свои́мъ сло́вомъ. ѝмъже и съзъда́лъ ны є́сть. ѡ̀ (съ)пасънѣ́є́мъ нашемь строє́нїи** καὶ εἰδὼς τὰ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς, προγινώσκων τε, ὅτι, καλοὶ γενόμενοι, ὕστερον παραβάται τῆς ἐν τολῆς ἐσόμεθα, καὶ ἐκ τοῦ παραδείσου ἐκβληθησόμεθα διὰ τὴν παρακοὴν, φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς ὢν, προετοιμάζει ἐν τῷ ἰδίῳ Λόγῳ, δι' οὗ καὶ ἔκτισεν ἡμᾶς, τὴν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομίαν.

За създадените феномени Атанасий въвежда категорията διαστηματικὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι, преведено с ѻ҃тъстоѩ́нь нача́тъкъ е́стова́нїа за измеряемото битие във времето на тварното, по този критерий Синът се различава от всички други: 89a13–16 **сы́нъ о҃́стои́тъ ѻ҃тъ вс҃ѣ. и҆ не и́матъ равьньства съ зъда́нии́ми. нъ къ ѻ҃тцꙋ свои́ство. тѣ́мь҆же и҆ не мно́га словеса, нъ сцѣ́глъ е́ди́нъ. е́ди́но҃ ѻ҃тца сло́во, и҆ е́ди́нъ е́дьнаго бг҃а ѻ҃бразъ е́сть,** ὁ Υἱὸς διέστηκε τῶν πάντων, καὶ οὐ πρὸς τὰ κτίσματα τὴν ἐξίσωσιν ἔχει, ἀλλὰ πρὸς τὸν Πατέρα τὴν ἰδιότητα; Ὅθεν οὐδὲ πολλοὶ Λόγοι, ἀλλὰ μόνος εἷς τοῦ ἑνὸς Πατρὸς Λόγος, καὶ μία τοῦ ἑνὸς Θεοῦ εἰκών ἐστιν.

Личният почерк на славянските преписвачи

Константин Пресласки поправя места, които в гръцкия протограф са съмнителни, срв. 158б27–159а1 **ꙗ҆кѡ҃ данїи́лъ рече кѵ̈рови** ὡς Δανιὴλ εἶρηκε τῷ Ἀστυάγῃ. Астиаг е последният лидийски цар в гръцкия цитат от Дан. 14.1. При Атанасий думите на Даниил са схванати като предназначени за Дарий, но в библейския текст става дума за Кир, както е в славянския превод. Версията на Даниил у Атанасий е по Теодотион (Bel-et-Dr. 5 („θ“), T e t z, W y r w a 2000: 341). Тази версия е предпочитана в ранната църква пред Септуагинта, даже Йероним в предговора си към латинския превод на пророк Даниил от 407 г. подчертава, че версията от Септуагинта не бива да се употребява.

Наблюденията над поправките на преводача обясняват избора на ръкопис от традиция *x* за вторична редакция на *Второто слово*.

Както гръцките преписвачи, така и славянските след Константин Преславски внасят корекции в текста според възприемането си за догматиката на Атанасий. Например в най-старите гръцки версии от традиция *x* – ръкописите C (Atheniensis gr. 428) и U (Patmacius A) – и в по-късната традиция RSP се казва, че Премъдростта (на Исус) преуспява (ποίαν ἡ Σοφία προκοπὴν ἐπεδέχετο) в съгласие с цитата от евангелието от Лука 2.52 **ісъ же спѣ́аше пр҃мдростиѭ,** коментиран в 175а14–15 **кое спѣ́а́нїе прѣмѵ́дрость прие́маа́ше.** По-късните гръцки преписвачи на ръкописи от традиция *x* и Зигавин в преписа си на глава 51 от *Третото слово* поставят едно отрицание: προκοπὴν οὐκ ἐπεδέχετο, в съгласие с тезата на Атанасий, че Логосът и Премъдростта, бидейки у съвършения Бог Отец, не могат да се усъвършенстват и разширяват вън от Бога, срв. 174б10–13 **кое́ спѣ́а́ние и҆ма҆тъ сѫи ра́внь богови. и҆ли кде бѣ расти сы́нови. прѝсно сы́ въ о҆́тци. а҆́ште бо прѝсно сы́ въ о҆́тци спѣет сѧ что о҆у҆́же е҆́сть дале о҆́тца,** ποίαν εἶχε προκοπὴν ὁ ἴσα Θεῷ ὑπάρχων; ἢ ποῦ εἶχεν αὐξάνειν ὁ Υἱὸς ἀεὶ ὢν ἐν τῷ Πατρί; Εἰ γὰρ ὁ ἀεὶ ὢν ἐν τῷ Πατρὶ προκόπτει, τί ἄρα ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ Πατρὸς. Атанасий използва ключовата дума от речника на неоплатониците – ἐπέκεινα ‘отвъдност’, но се противопоставя на идеята им за съществуването на Всевишния извън всяка екзистенция и разум, защото човешкият разум може да подражава на Бога Син въпреки апофатическите характеристики на Божията същност (срв. за ἐπέκεινα τῆς οὐσίας M e i j e r i n g 1997: 220). В *Тимей* Платон обяснява, че физическите обекти имитират абстрактните идеи, това е пътят за внасяне на интелигентност в човека. Сравнението на идеите за Бога с когнитивните концепти е не само мисловен, но и морален напредък, който води до блаженството.

Вероятно по-късен славянски преписвач променя част от тълкуването на отвъдността и усъвършенстването, срв. глава 51: Πάλιν τε εἰ Λόγος ὢν προκόπτει, τί μεῖζον ἔχει γενέσθαι Λόγου καὶ Σοφίας, καὶ Υἱοῦ, καὶ Θεοῦ δυνάμεως; ταῦτα γάρ ἐστιν ὁ Λόγος, и превода в 174б19–22 **пάкы же ѧ̀ште слóво сы́ спѣ́еть сѧ. что вѧ́ште ѝмать бы́ти. словеси ѝ прѣмѫ́дрости ѝ сы́нѫ. ѝ бóжии си́лѣ. си бо сѫ́ть словесы бóжии.** Замяната на ὁ Λόγος със **словесы бóжии** е в противоречие с логиката на Атанасий за единството на Сина Слово и Премъдростта в Логоса.

В старозаветните цитати на Пог. 968 са се съхранили старобългарски граматически особености, които са редактирани във второто разклонение. Например Ис. 49.5, 109б 2–6 **ѝ ны́нѣ си́це глаголеть гⷭ. съплѣскавъ́и мѧ ѝшторѣ́ва раба себѣ. събрати ѝꙗ́кѡва къ і̀ѝлоу съберѫ́ сѧ. ѝ просла́влѫ сѧ прѣ́мо господи,** в МЧМ **съплѣскавъ́и** е заменено със **съ̀здавыи,** от гръцкия Καὶ νῦν οὕτω λέγει Κύριος, ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον ἑαυτῷ, τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ἰακὼβ πρὸς αὐτὸν καὶ Ἰσραήλ· συναχθήσομαι καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον Κυρίου в текста на традиция *x* липсва πρὸς αὐτὸν след Ἰακὼβ, както е и в Пог. 968. Вместо възвратните форми на **сѧ** в останалия текст на *Трето слово*, т.е. в не-цитати, преводът на медиалните и пасивните глаголи редовно представя описателни форми от причастие и спомагателен глагол.

Личността на преводача оставя своя отпечатък върху превода под формата на добавки на авторовия текст. Морфемните добавки на славянски например съответстват на догматичните възгледи на самия Атанасий и имат за цел да подчертаят единството на Отца и Сина по същност: това е добавянето на представка **съ-** в думи като **съ-дѣтелъ, съ-сѫ́ть, съ-цѣ́глъ, съ-о᲋гоубь** (διπλῆν).

При свободния превод добавянето на дума изисква от съвременния читател познание на теоложкия дискурс. Например **едино** в изрази като 159a25 **книгамъ о᲋бы́чаи ѝмѫ́штамъ глаго́лати. ѥ̀ди́но ѝ плъ́ть человѣ́ка,** τῆς Γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον. Тук **едино** се отнася до темата за недиференцираната употреба на σάρξ и ἄνθρωπος в библейски цитати; темата занимава Атанасий и в трите *Слова*, защото това е част от аргументацията на арианите за Христос като обожен човек, а не Бог. Например цитатът от Иоан. 1.14 гласи: 159a5–65 **Сло́во... плъть бы́сть ѝ въсели́ сѧ въ на́съ** *Ὁ Λόγος*... σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, същият цитат от Иоан. 1.14 е приведен в *Първо слово*, гл. 50: ὡς εἶπεν ὁ Ἰωάννης... ὅτε *ὁ Λόγος γέγονεν* ἄνθρωπος, *Второ слово*, гл. 8: εἰ δὲ *ὁ Λόγος* σάρξ ἐγένετο. Цитатът е използван 8 пъти в *Първо*, 4 пъти във *Второ* и 11 пъти в *Трето слово*. Майеринг отбелязва, че в синтаксиса на първите две слова σάρξ + глагол се среща в главно изречение, а в *Третото* – в подчинено или в причастен оборот (M e i j e r i n g 1997: 55). Аргументацията на Атанасий се гради върху твърдението, че и въплътеният Логос, и Исус запазват единството си с Бога, а въплъщението не е промяна или загуба на божествената същност. Темата за неизменяемостта на Бога е позната още от платониците и Ориген. Според Майеринг в *Трето слово*, гл. 30, Атанасий се опитва да свърже схемата на Евстатий Λόγος/ἄνθρωπος със схемата на Аполинарий

ἄνθρωπος/σάρξ и да тълкува σάρξ по-широко като ἄνθρωπος, за да обори тезата на арианите, че Словото приема плът без дух и душа (M e i j e r i n g 1997: 66–67). Константин Преславски интерпретира тезата на Атанасий и заменя πάσης σαρκός ‘всяка плът’ с **вса́чьскыи́мъ дыханиемъ** ‘всяко дихание’ в съгласие с цитата от Иоил 2.28, 159а26 **и҆злѣ́ю҆ ѿ҆ дх҃а мое́го на вс҃ка плъ́ть.** Срв. и Деян. 2.17 **вс҃ка плъ́ть,** *Ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ Πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα,* с 159а3–4 **бг҃а... имоу́шта надъ вса́чьскыи́мъ дыханиемъ господьство,** καὶ ἔχοντα πάσης σαρκὸς κυρείαν. Навсякъде добавките са за подчертаване на божественото единство между Отца и Сина, 156б27–157а1 **како съмѣ́е́те глаголати сло́во сы́шт҃е ѻ҆́тча е҆́стьства и҆мы́шт҃е т҃ѣ́ло стра́ждьшт҃ее** с добавка на **стра́ждьшт҃ее,** Πῶς τολμᾶτε λέγειν Λόγον ἴδιον εἶναι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὸν ἔχοντα σῶμα. В друг пример е изпуснат израз за Словото като добавено на Отца, ἀποδιδοὺς λόγον: 142а5–6 **пого́дие и҆ ѹ҆строе́ние, ѹ҆чениемь ѻ҆тьчемь** вм. τὸν ἀκόλουθον καὶ συνηρτημένον τῇ τοῦ Πατρὸς διδασκαλίᾳ, ἀποδιδοὺς λόγον.

С теоложкия регистър на Константин Преславски се обяснява изборът на превода на *Ἐν ἀρχῇ* с **испрьва** или **въ началѣ**. Съответствието **испрьва** е на местата, където глаголическите евангелия в Иоан. 1.1 имат **искони бѣ сло́во**, *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*, **испрьва** подчертава първенството на вечното Слово и се отдалечава от семантиката на **коньць** в **искони**, свързана с измерение във времето. Срв. примери с **испрьва** в 114б10, 118а5, 183б13. Преводът **въ началѣ, нача́тъкъ** е използван за сътворението на физическия свят, тварното е получило битие и битието на тварното е измеримо от някакво начало (**ѻ҆тъстоꙗ́ньнъ нача́тъкъ е҆́стова́ниѧ**), срв. 158б22 **въ нача́тцѣ же рече сѥмоу ѻ҆́тьць, да боу́дѣть сѣ́тъ и҆ да бж҃дѣ́ть твьрдь. и҆ сътворимъ чловѣ́ка. на конѣць же вѣ́къ, посла е҆́го въ ми́ръ.** Изборът на **начало, нача́тъкъ** е съгласуван с друг ключов цитат, Притчи 8.22, 105б6 ***гь съ҃зда́ мѧ нача́токъ пѫтии свои́хъ,*** 103б17 **гь съ҃зда́ мѧ нача́тъкъ по́утии свои́ въ дѣ́ла свои́хъ.** Началото на създаването, в което участва вечното Слово като демиург, предшества самото сътворено: 114б7–13 **такожде и҆ и҃ѡа҃ннъ ѻ҆ сынѣ богословьствѫ, и҆ съвѣ́ды ра́зньство бесѣ́дъ. не рече въ нача́тцѣ бысть и҆ сътворенъ е҆́сть. нъ и҆спрьва́ бѣ сло́во. да ѹ҆слы́шано боудеть поро́дови *е҆́же бѣ́.* и҆ не замы́слить сѧ никто҃ растоꙗ́ниѥ́мъ, нъ присно. и҆ присносы́шт҃ьно сы́шта сы́на и҆ме́ть вѣ́рѫ.** Οὕτω γὰρ καὶ ὁ Ἰωάννης, περὶ τοῦ Υἱοῦ θεολογῶν, καὶ γινώσκων τὴν τῶν λέξεων διαφοράν, οὐκ εἶπεν· Ἐν ἀρχῇ γέγονεν, ἢ πεποίηται, ἀλλ’, *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*· ἵνα τὸ γέννημα τῷ, *ἦν*, συνεξακούηται, καὶ μὴ ἐν διαστάσει τις λογίσηται, ἀλλ’ ἀεὶ καὶ ἀϊδίως ὑπάρχοντα τὸν Υἱὸν πιστεύῃ. Евангелският превод **искони** е отнесен само към тварното: 113б20–22 **ѻ҆ тварь҆ и҆скони сътвори́лъ е҆́сть. ѻ҆ сы́нѣ же, *и҆спрьва бѣ́* сло́во. ра́зно же сѥ е҆́сть, ꙗ҆ко зъда́ниѧ подъ нача́тко҃ сътворе́на сѫ́ть. и҆ ѻ҆тъстоꙗ́ньнъ нача́тъкъ е҆́стова́ниѧ и҆ма҃.** καὶ ἐπὶ μὲν τῆς κτίσεως, *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*, ἐπὶ δὲ τοῦ Υἱοῦ, *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*. Διαφέρει δὲ τοῦτο, ὅτι τὰ μὲν κτίσματα ὑπὸ τὴν ἀρχὴν πεποίηται, καὶ διαστηματικὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχει· διόπερ καὶ τὸ λεγόμενον ἐπ’ αὐτῶν, *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*, ἴσον ἐστὶ τῷ εἰπεῖν πάλιν ἐπ’ αὐτῶν τὸ, *Ἀπ’ ἀρχῆς ἐποίησεν*, ὥσπερ ὁ Κύριος, εἰδὼς ὅπερ ἐποίησεν, ἐδίδαξεν. За Предопределението в създанието на получилите би-

тие и на Божията църква вж. 114a1–6 **ѻ҃тъ є҆ди́ного бо нача́тка, є҆́же не бѣ николи́. бы́ша зъда́на бы́шьнаѧ. сє́ждє же и҆ дрѣ́хъ назна́меналъ въ псалъмѣ́ глаго́лѧ. и҆ ты въ нача́тцѣ ги землѧ ѻ҃снова́ є҆́си. и҆ па́кы рє́чє, помани съ́бора своє́го. и҆́же стрѧжалъ є҆́си и҆зъ нача́тка.** (Евр. 1.10, Пс. 101.26), Ἀπὸ γὰρ ἀρχῆς τινος τοῦ μὴ εἶναί ποτε γέγονε καὶ ἐκτίσθη τὰ γενητά. Τοῦτο καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐσήμαινεν ἐν ψαλμοῖς λέγον· *Καὶ σὺ κατ᾽ ἀρχὰς, Κύριε, τὴν γῆν ἐθεμε λίωσας·* καὶ πάλιν· *Μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου, ἧς ἐκτήσω ἀπ᾽ ἀρχῆς*.

Атанасий подчертава тъждеството по същност, а не равенството на Отец и Син (**тождество единого божества**, а не **равьньство**), срв. 136б25–26 **тождьство божьства**, τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος; 152a12 **Слово оу҃бо сѫ́штєє и҆ йстово то́ждьство сѫ́тьства ѻ҃тча́го йматъ**, Ὁ μὲν οὖν Λόγος τὴν ὄντως καὶ ἀληθῶς ταὐτότητα τῆς φύσεως τῷ Πατρὶ ἔχει; 163б22 **ѻ҃тъ нєи҆змѣ́ньнаа́го подо́бьства, и҆ тождьства сы́ и҆мат** ἐκ τῆς ἀπαραλλάκτου ὁμοιότητος καὶ ταυτότητος ὧν ἔχει.

Под влияние на критиката, че ὁμοούσιος не е дума от Писанието, в *Третото слово* Атанасий използва парафраза със същото значение: **тождьство божьства. съвъкѫпле́ниє же є҆́стьства**, τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας. Виж написаното след 356 г. *Писмо до Серапион*, срв. Ad Serap. II.3 τὴν ταὐτότητα ἔχομεν, τούτων καὶ ὁμοούσιοί ἐσμεν (M e i j e r i n g 1996: 56). В първите две *Слова* формулировката за Сина е **сѫштa отъца сѫтьством**, ἴδιον αὐτοῦ τῆς οὐσίας, или **присньна сѫшта ѥ҆ства є҆го сына.** Атанасий различава фúзис от κατὰ фúзин: **по сѫтьствьноє**, τῷ κατὰ φύσιν, и **ро́домъ**, φύσει, срв. гл. 70.2, л. 124б8–14 **а҆̀ште не родѣ́ ѻ҃тъ ѻ҃тьца. и҆ йстово и҆ своє́го было слово бывшеє плът҃, того бо ра҆̀ таково бысть съчетанїє. да по сѫтьствьноє божьства. причита҆є́ сѫшта́го сѫтьством҃ человѣка. и҆ тврьдо бѫдѣ́ съпасенїє, и҆ ѻ҃божєнїѥ є҆́го. тѣмьжє ѿ҃тъмеш҃тѫштей сѧ сѫшта отъца сѫтьством, и҆ присньна сѫшта ѥ҆ства є҆го сына да ѿ҃тъмеш҃тѫтъ сѧ. и҆ йстовѫ плъть человѣчьскѫ ѻ҃тъ маріа приснодѣвица прии҆м҃ша.** εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος, ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ. Οὐκοῦν οἱ ἀρνούμενοι ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι φύσει καὶ ἴδιον αὐτοῦ τῆς οὐσίας τὸν Υἱὸν ἀρνείσθωσαν καὶ ἀληθινὴν σάρκα ἀνθρωπίνην αὐτὸν εἰληφέναι ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου. В превода все пак е подчертано единосъщието чрез **присносѫштьно сы** за ἴδιος и неподкрепената от гръцки представка **съ-** в **съдѣтель**, δημιουργός, срв. 99a23–37 **нерождьствьно прѣмо́у҃дрость сѫ́шти съ ѻ҃тцѣ́. своѧ є҆́го сѫ́шти. и҆ съдѣ́тельна ми́рови. то тъ҃ є҆сть сы́нъ и҆́же и҆ по ѻ҃́нѣ присносѫ́штьно сы́ съ ѻ҃тьцемь. тъ҆́ бо є҆сть и҆ съдѣтель.** ἀγενήτως ἡ Σοφία συνυπάρχουσα τῷ Πατρί, ἰδία αὐτοῦ οὖσα, καὶ κόσμου δημιουργός· αὐτὸς ἂν εἴη ὁ Υἱὸς ὁ καὶ κατ᾽ αὐτοὺς ἀϊδίως συνυπάρχων τῷ Πατρί. Αὐτὸς γάρ ἐστι καὶ δημιουργὸς.

Преславската лексика на Константин проличава в употребата на **съвъкѫпле́ниє** вместо **единение**. Атанасий обяснява тъждеството на божествената същност: 136б25 **тождьство божьства. съвъкѫпле́ниє же є҆́стьства пока́жетъ**. τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ. Със значение ‘единство’ в *Словата* са използвани думите **единение** и

съвъкѫпле́ние за ἑνότης, **съвъкоупление** ‘общност’ като дума от преславската редакция отбелязва Христова-Шомова 2004: 453. В коментара към глава 60 на *Третото слово* Майеринг открива конотация на ‘единството между Отец и Син по същност’ с популярната мисъл на Платон в *Тимей*, че каквото е за сътворението същността, това е за вярата истината: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (Meijering 1998: 29). В този дискурс трябва да се тълкуват реторичните въпроси на Атанасий за разлика между атрибутите на Сина като истински, вечен и неизменяем (контра еретическите неистински, временен и променлив), срв. 141a7–8 **коѥ́ бо ѡ́бъштенїѥ и̑стовоу҃оумоу҃, съ неи́стовъи́мъ**, Ποία γὰρ κοινωνία τῷ ἀληθινῷ καὶ τῷ μὴ ἀληθινῷ – тук не става дума за разликата между истина и лъжа, а за догматичната разлика между истинския създател (λόγος – δημιουργός, **съдѣтель**) и сътвореното. Същият въпрос е формулиран и в 100a26, **коѥ бо ѡбъште́ние зъданиѫ̀ къ зижди́телиѫ̀**. Ποία γὰρ κοινωνία τῷ κτίσματι πρὸς τὸν κτίστην.

Терминологията от църковните събори през периода 325–346 г. е в основата на новото датиране на автентичните *Три слова против арианите* към периода 339–344 г. (Vinzent 2011: 197–203). Езиковият анализ на славянския превод на *Атанасиевите слова* от Константин Преславски допринася за ранното датиране на Атанасиевия гръцки текст, доколкото Константин не се е изкушил да използва по-новата гръцка терминология след VI в.

В обобщение на изнесеното в предишните глави стигам до следните заключителни изводи.

В изданията на *Второто* и *Третото слово* изказах предположението, че текстът на трите *Атанасиеви слова* в този вид, в който са достигнали до нас чрез Пог. 968, е резултат от съзнателна редакция на целия сборник **аѳанась**, а с гръцки е сверявано допълнително само *Второто слово* поради характера на екзегезата в него (Пенкова 2015: 74–76; Пенкова 2016: 70–71). Предположението за преработка на първоначалния превод на Константин Преславски се основава на лингвистични и екстралингвистични съображения. Лингвистичните основания са свързани първо с разликата между съответствията на двете *Слова* с гръцките източници: *Второ слово* следва стриктно гръцката традиция *x*, докато *Трето слово* отговаря на гръцки текст от смесена *x* и RSP традиция (Пенкова 2016: 38–69). Второто доказателство е опосредствано: можем да се опрем на наличието на теоложки регистър, общ за Константин Преславски и Йоан Екзарх, с превод на οὐσία като **сѫштьство** за божествената същност и на φύσις като **естьство** за измеряемите по форма или време, т.е. създадени, явления. Тази практика е отразена в *Учително евангелие* на Константин Преславски и в *Богословие* на Йоан Екзарх. За догмата на Атанасий за единството на Бог и Син по същност, а не по волеизява, както твърдят арианите, е избрана думата **сѫштьство**: 66b4 **и̑ расыпаѫштѫ́ѥ̀ ѥ̀же по сѫ́тьствоу҃. ка́ко хотѧ́ште прѣ́дълага́ти ѥ̀же по воли, не срамля́ѫть сѧ.** Καὶ ἀναιροῦντες δὲ τὸ κατὰ φύσιν, πῶς τὸ κατὰ βούλησιν προηγεῖσθαι θέλοντες οὐκ ἐρυθριῶσιν. Същност-

та (идеята) предхожда словоизвата: 67а23–27 ὁ таквый дондѐ повѣда́ѣт сѧ ѥ́же по сѫ́тьствоу. не бесѣды бо̀ сѫ́тьство оу́є́млѭть. нъ па́уе сѫ́тьство бесѣдыкъ себѣ влѣкы прѣлага́ѣть. не сѫть бо̀ бесѣды прьвѣе є́стьствъ. нъ є́стьства старѣ́йша. ѝ по т҃ѣ сѫ́ть бесѣ́ды. ὡς ἀδιαφόρου τοῦ ῥήματος ὄντος ἐπὶ τῶν τοιούτων, ἕως τὸ κατὰ φύσιν ὁμολογεῖται. Οὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται· ἀλλὰ μᾶλλον ἡ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἕλκουσα μεταβάλλει. Καὶ γὰρ οὐ πρότεραι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ’ αἱ οὐσίαι πρῶται, καὶ δεύτεραι τούτων αἱ λέξεις. Този пример е отнесен от Литвиненко към първичността на субстанцията (referring to the primacy of substance over words 67a26, 67a23–24, Lytvynenko 2018: 7). Атанасий пояснява, че за Сина като **породъ** ‘еманация’ не подхожда словото **естьство**, което арианите употребяват във връзка с природата на неродения като божество Син: 67б1–7 ѝ ѓгда є́стьство сътворе́ниє. ѝли ѯда́ниє. є҃. тъгда є́же сътвори́лъ є́сть ѝ є́же бы́сть. ѝ є́же ѯъда́лъ є́сть. по ѝстинѣ ὁ ниχъ глаго́леть сѧ. ѝ ѣ̀влѧ́ѣтъ твореніе. ѓгдаже ѐстьство. породъ є́сть сы́нъ. тъгда є́же сътворилъ. ѝ ѐже бы́сть, ѝ ѓже ѯда́лъ є́сть. оу́же не по йстинѣ ὁ нем лежить ὅταν ἡ οὐσία ποίημα ἢ κτίσμα ᾖ, τότε τὸ, ἐποίησε, καὶ τὸ, ἐγένετο, καὶ τὸ, ἔκτισε, κυρίως ἐπ’ αὐτῶν λέγεταί τε καὶ σημαίνει τὸ ποίημα. Ὅταν δὲ ἡ οὐσία γέννημα ᾖ καὶ υἱὸς, τότε τὸ, *ἐποίησε*, καὶ τὸ, *ἐγένετο*, καὶ τὸ, *ἔκτισεν*, οὐκ ἔτι κυρίως ἐπ’ αὐτοῦ κεῖται, οὐδὲ ποίημα σημαίνει·

Вечното съществуване на Отец–Син извън физическите рамки на сътвореното изключва смесване на ireално и реално битие (**бытие** и **естьствование**) в теоложката терминология на ранния Преслав. Чрез отграничаване от схващането на Леонтий за допустимост на физическо съществуване на ireалния Божи ипостас обясних изоставянето на определени глави от съчинението на Йоан Дамаскин в превода на Йоан Екзарх. С редакторската намеса се обясняват случаи без диференциация на първоначалната опозиция: 143б13 а̀ште бо не би ѐди́ньство ѝ свои ѐстьства поро́дъ сло́во нъ растоѩлъ сѧ бы ѐстьствомъ сы́нъ о҃тъ о҃тца Εἰ γὰρ μὴ ἦν ἑνότης καὶ ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα ὁ Λόγος, ὡς τὸ ἀπαύγασμα τοῦ φωτὸς, ἀλλὰ διειστήκει τῇ φύσει ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός.

Замяната на опозицията **сѫштьство** – **естьство** за οὐσία – φύσις в първоначалния превод с **естьство** – **сѫштьство** обяснявам преди всичко с влиянието на Максим Изповедник и Йоан Дамаскин. По статистиката на Литвиненко в ръкопис Пог. 968 за οὐσία регистрираме редовно само **естьство** във *Второ слово*, в *Трето* има 31 случая с **естьство** и 2 случая със **сѫштьство**. За φύσις преводът на пръв поглед изглежда неурегулиран с употребата на **сѫштьство, естьство** и **родъ**, единично **тварь**. Статистиката показва 48 случая със **сѫтьство** във *Второто слово* и 73 случая в *Третото*, при това 21 случая във връзка с божественото и 27 пъти за човешкото/сътвореното във *Второ слово*, 41 случая за божественото и 32 за сътвореното в *Трето слово*; като родова категория φύσις е преведено с **родъ** 44 пъти във *Второ слово* и 12 пъти в *Трето* (Lytvynenko 2018: 14). Заключението на Литвиненко е за естествена синонимна вариативност в употребата на **сѫштьство** и **естьство** както за божествено, така и небожествено.

Както проличава от изследването на Илиева в приложението към тази книга, статистиката върху целия лексикален състав на *Второ* и *Трето слово* показва принадлежността на двете *Слова* към една генерална съвкупност, т.е. принадлежност към един автор или редактор. Имало ли е редактиране и гърцизиране в средата на X в.? При преброяването на случаите Литвиненко отчита контекста на **сѫштьство** и **естьство** за οὐσία – φύσις по отношение на божествено – небожествено, но не взема предвид кой говори – Атанасий или неговите опоненти! Това е прочутото тройно правило на Атанасий да се отчита за кого става дума, кога и кой говори. Така в пример 66а7, посочен като употреба на **естьство**, а не **сѫштьство** за божествената същност, думите са на арианите: **нє и҃мать же по ва́съ о҆́ нємъже и҆ и҃мже в҃сѣ твори́ть.а҃шѣ о҆у҃во҆ нє поро́д҃но є́сть. са́мо бо́жиє е҆́стьство.** Εἰ δὲ μὴ καρπογόνος ἐστὶν αὐτὴ ἡ θεία οὐσία. В друг пример, отчетен като отнасящ се до сътворените, отново става дума за разликата по същност между Сина Слово и сътворените, но вече в устата на Атанасий, затова намираме **сѫ́тьство,** а не **естьство**: 145б1–2 **о҆тълꙋе́ни и҆ о҆тъстоа́шѣ о҆тъ є҆ди́ного, и҆ ни҆́ сѫ́тьствомь сѫ́шѣ.** κεχωρισμένοι, καὶ διεστηκότες τοῦ μόνου, καὶ ἄλλο τὴν φύσιν ὄντες. В априорните постулати в значение ‘същност’ стои **сѫштьство**: 149а7 **и҆ нє и҃змѣнаѥ́ть врѣ́мѧ сѫтьство рода** καὶ οὐχ ὁ χρόνος ἀλλοιοῖ τὴν φύσιν τοῦ γένους, 149а3 **пра́вда бо є҆́сть и҃хже є҆́сть сѫ́тьство є҆ди́но тѣ́хъждє бы́ти и҆ и҃мени о҆́бьштоꙋ** Δίκαιον γὰρ, ὧν ἐστι φύσις μία, τούτων εἶναι καὶ τὸ ὄνομα κοινὸν.

Многоплановостта на Атанасиевата полемика изисква много по-диференцирано заключение относно избора на **сѫштьство** или **естьство** в зависимост от автора на изказването. В *Трето слово* е въведен експлицитен допълнителен модус: дали изказването е „по божески“ или „по човешки“.

Към съображението за редактиране на сборника **аѳанась** се прибавя и самото съдържание на Пог. 968, по-специално поместеното пред *Словата Житие на Атанасий*, различно от избраното *Житие* от митрополит Макарий за Чети-минеите. Текстът в Пог. 968 има паралел в Успенския кодекс (ГИМ, Син. 1063/4) и в Синайския патерик (начало на л. 146 об. в изданието на Голышенко, Дубровина 1967). В Йосифо-Волоколамския препис на *Словата* от Тимофей Велиаминов няма включено *Житие на Атанасий*. Текстът, познат от Пог. 968, е преписан в друг ръкопис от библиотеката на същия манастир, майски миней, датиран към 1494 г. (РГБ, Иосифо-Волоцкое собр. ф. 113, № 199 (597).

Предполагам, че първоначално по времето на Константин Преславски е съществувала архаична *Служба за Атанасий* под 2 май, в която е бил възприет литургичният порядък на итало-гръцките служби. Тази *Служба* вероятно е включвала превод на едно анонимно *Житие на Атанасий*, познато на славянски от Макариевите Чети-минеи, и *Канона* на Теофан. След смъртта на княз Борис на 2 май *Службата за Атанасий* вероятно е продължила да се отбелязва на 2 май. Не е известно кога и от кого в средата на IX в. е съставено ново *Житие на Атанасий*, компилация от *Църковната история* на Руфин и *Хрониката* на Георги Амартол. Предполагам, че в къс-

ния Преслав, когато съставят минеи за всеки ден от типа на мартенския миней, представен в Супрасълския сборник, за майския миней са включили *Житието*, запазено в Пог. 968, а за службата са започнали да използват канон с Константинополски произход, именно *Канона* на Григорий Никомедийски, познат от Путятиния миней (Йовчева 2008: 338). Йовчева отбелязва: „Разгледаните лексикални решения с малки изключения представят именно преславска терминологична система, в която φύσις се изразява с **ѥстьство**, а οὐσία – със **сѫщьство**“ (Йовчева 2008: 333). Предположението, че протографът на Пог. 968 е съставен в Преслав в средата на IX в., подкрепя хипотезата за редактиране или сверка с „изправен“ гръцки на текста на *Второто слово*, изказана при изданието на *Словата*.

Хронологията на *Трето слово*

Изповедните формули от църковните събори в *Словата* са използвани за датирането на *Трето слово*. Критерият е кой Символ на вярата използва или критикува Атанасий в своята екзегеза, защото Атанасий формулира точни изрази и правила за прилагане на църковните постулати от Символите на вярата. Символът на вярата и Правилата от Събора в Сердика през 343 г. са антиариански. Третото правило на Събора предоставя на папа Юлиус правомощие да преразгледа апелираното от Атанасий решение за свалянето му от Александрийската катедра. Триста западни участници в Събора вземат страната на Атанасий. В знак на протест 76 източни епископи се оттеглят на събор във Филипополис. Вероизповеданието на източните епископи (*Пространно изложение, Ekthesis Makrostichos*) е проарианско и съдържа формулите, срещу които се обявява Атанасий в *Трето слово*. Изповедните правила на западните епископи са представени в писмото им до Александрийската църква.

В *Трите слова* има ретроспективни сведения, които показват как се развиват и променят формулировките на арианите. Във *Второто слово* Атанасий обсъжда споровете около времето на Никейския събор и цитира писмото на Арий и подписалите го до архиепископ Александър с утвърждението, че Синът е „твар, но не като една от тварите, сътворение, но не като едно от сътворените, рождение, но не като едно от родените“: 82a1–4 **ѥ́гда ѥ́рєсь съставєна бываа́ше и҃ми, блажє́ноу҆моу́мꙋ алеѯа́нъдрꙋ напьсаша же глаго́лжште. „ѕъда́нїѥ ѥ́сть. нъ не а҆кѡ́ ѥ́ди́но о҆тъ ѕъда́нїи, сътворе́ниѥ ѥ́сть. нъ не а҆коже ѥ́ди́но о҆тъ сътворе́нииихъ, поро́ ѥ́. нъ не а҆кѡ́ ѥ́ди́но ѿ̀ породъ,** Ἔγραψαν τοίνυν λέγοντες· Κτίσμα ἐστὶν, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων· ποίημά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων· γέννημά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων**.**

На обсъждане в Никея е подложен основният постулат за Божия Син – като „извечен“ и „несътворен“ (партията на Александрийския епископ Александър) или „сътворен“ и „обожен“ (проарианските партии). Предложеният от Евсевий Никомидийски проарианski документ (вид Изповедание на вярата, γράμμα) е отхвърлен от епископите, а предложеният от Евсевий Кесарийски документ е бил преработен с цел да бъде включена предложената от император Константин Велики (и епископа на Кордова, Осиус Изповедник) формулировка ὁμοούσιος „единосъщен с Отца“ (R o b e r t s o n 1891: XIX). В меморандума, подписан от участниците в Никея, ὑπόστασις и οὐσία не са ясно разграничени (R i c h a r d 1945: 5–32, 243–270). В Никейския символ на вярата (*Expositio Fidei*) стои ὁμοῖος τῷ Πατρί „подобен на

Отца“, ὁμοούσιος „единосъщен“ се появява само в анатемите. Никейският събор използва ὁμοούσιος за непрекъснатия континуитет на пребиваването на Отца в Сина. В *Третото слово* Атанасий употребява ὅμοιος τῆς οὐσίας, за да подчертае родовата идентичност на субстанцията на Отеца и на Сина. По-късно Атанасий рязко разграничава ὁμοούσιος от термина на Савелий μονοούσιος (M ü l l e r 1952: 923). Континуитетът на пребиваването на Отца в Сина е и аргумент срещу Павел Самосатски, срв. 76б4–8 **ѩ҃ште ли҆ ⁘ мнѧть ꙗ҆ко и҆ прьвѣє да́же не бѹ́детъ. чловѣ́къ. и҆ пропа́тиа постра́ждетъ. не бѣ гь и҆ цѣса́рь съпа́съ. нъ тъгда́ нача́тъкъ и҆мѣ́ бы́ти гь. да разѹмѣ́ѭтъ. ꙗ҆ко самоса́тѣниа ꙗ҆вѣ́ паки вѣштажть словєса.**

Във *Второто слово* централната тема е екзегезата на Притчи 8.22, този библейски цитат е основен аргумент на арианите за произхода на Сина във времето и заключението им, че Синът не е вечно съсъщен на Отца. В писмото на Арий до Александър Александрийски, в което Арий е принуден да приеме официалното кредо, намираме и признание за „особена същност и вселическо подобие на Сина към Отца“[3], същата мисъл е повторена в 84б5–8: **и҆ ви́дѣвъ є҆́го, ви́дѣлъ є҆́сть о҆́тца. за присньства є҆̑ства, и҆ всели́чьскы подѡ́биа сыно́внѧ́го къ о҆́тьцѹ**, καὶ ὁ ἑωρακὼς αὐτὸν ἑώρακε τὸν Πατέρα, διὰ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας καὶ τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα. Сравни и 93а19–20 **и҆ ꙗ҆ко не штѫ́жды. нъ при́сньнъ о҆́тьча є҆́стьства є҆́сть.** τὴν δὲ τοῦ Λόγου ἀϊδιότητα σημαίνει, καὶ ὅτι οὐ ξένος, ἀλλ’ ἴδιος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἐστί, т.е. „Словото не е чуждо, а е иманентно (собствено) на същността на Отеца“.

Формулировките от Никейския символ на вярата, 325 г., и включените към Символа анатеми[4] са в основата на екзегезата в *Трето слово*. Никейският символ добавя фрази за Троицата и Христос към „апостолски догмати на църквата“, възприети в Александрия от духовния наставник на Атанасий, патриарх Александър Александрийски.

Като изявления за принадлежност към определена доктрина до 341 г. съществуват запазени поне още четири Символа на вярата, варианти на Никейския текст, съставени от привърженици на арианството. Маркел Анкирски, осъден през 335 г. на Събора в Тир заедно с Атанасий, превежда на гръцки една стара римска вероизповедна формула и я представя в своя защита. Изглежда, през 340 г. е съставен Апостолският символ на вярата (Symbolum Apostolorum), който е именно стара римска формула без христологичните добавки на Никейския събор, приемлива за арианите (вж. V i n z e n t 2011: 181, 226). Евсевий съставя свое кредо за събора в Антиохия през 340–341 г. (Dedication Creed), насочено срещу Атанасий и Маркел Анкирски. Астерий, споменат във *Второто слово*, се отбелязва като участник в църковен събор за последен път в Антиохия през 341 г.

---

[3] Сведението е посочено в *De synodis* 16 (O p i t z 1934: 12–14).

[4] Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, [ἢ κτιστόν,] τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, [τούτους] ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ [καὶ ἀποστολικὴ] ἐκκλησία, срв. www.Nicean Creed.

Към 343 г. вариантите на Символа на вярата стават поне 7. Според едно коптско предание Атанасий съставя Никейския символ на вярата и го представя на папа Юлиан I по време на Събора в Сердика през 343 г. Според западното предание Атанасий съставя свой Символ на вярата, *Quicumque vult*, използван след VI в. и до днес в литургията на часовете от западните християнски църкви. И двата споменати Символа на вярата вероятно не са съставени от Атанасий. *Quicumque vult* е познат най-рано по ръкопис от IX в., пази се в епархията на Кьолн в ръкопис с проповеди, приписани на Атанасий.

Атанасий отбелязва, че ако в Символа на вярата и проповедта Синът е само подобен, ὅμοιος, а не единосъщен (ὁμοούσιος в Никейската формула) на Отца, тогава Отец е само Отец по име, срв. 143а4–5 **а҆́ште о҆у҃бо по о҆у҃ста́вомь и҆ по о҆у҃ченїѭ подо́бьнъ е҆́сть о҆́тцоу҃ сы́нъ о҆́тьць же по ѡ҆́нѣ и҆́менемь тъчиѭ о҆́тць е҆́сть**, τὰ δὲ δόγματα καὶ ἡ διδασκαλία τοῦ Πατρός ἐστιν. Εἰ τοίνυν κατὰ τὰ δόγματα καὶ τὴν διδασκαλίαν ὅμοιός ἐστιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ, ὁ μὲν Πατὴρ κατ᾽ αὐτοὺς ὀνόματι μόνον Πατὴρ ἔσται. Едно сравнение на цитатите от твърденията на арианите в *Трето слово* с текста на анатемите от Събора в Сердика доказва несъмнения произход на текста като аргументация срещу арианите от този период, например шеста анатема от Сердика е цитирана в *Трето слово* (вж. T e t z, W y r w a 2000: 327). Славянският превод гласи: 148б12–16 **даѥ́маѧ бо҃ по благодѣ́ти чловѣ́комъ. та хотѧ́ть да ра́вьна бѫ́дѫть тъчьна даѭштаа҃ божьства. слышѧштє бо чловѣ́кы сътворѧ божьства. слышѧштє бо чловѣ́кы сътворѧ́мы сы́ны. мнѣ́шѧ҃ и҆ са́ми равъ҆́ни бы́ти и҆стова́го и҆ сѫ́тьственаа́го сына**, τὰ γὰρ κατὰ χάριν διδόμενα τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα θέλουσιν ἴσα τῆς τοῦ διδόντος εἶναι θεότητος. Ἀκούοντες γοῦν υἱοὺς χρηματίζοντας τοὺς ἀνθρώπους, ἐνόμισαν καὶ ἑαυτοὺς ἴσους εἶναι τοῦ ἀληθινοῦ καὶ φύσει Υἱοῦ·, срв. и 148б27–149а1 μήτε μονογενὴς, μήτε μόνος Λόγος, ἢ Σοφία τοῦ Πατρὸς λεγέσθω. Атанасий защитава идеите на Никейския символ, но не използва ὁμοούσιος.

В *Трето слово* Атанасий подканва непокръстените и арианстващите да възприемат ортодоксалното християнство: 157б18–19 **а҆́ште хо́штете бо и вы крьстиа҆ни бы́ти. о҆́тъложите а҆ріє́во неи҆́стовьство. сло́у҃хъ же ва́шь о҆́скверна́ѥ и хоулънъи́ми глаголы. о҆́тъмыѣте, словесы благове́рна. вѣдѫ́ште. а҆́ко прѣ́ста́ѭште не бы́ти а҆ріа́номъ. прѣ́ста́нѣте и҆ о҆́тъ зълооумѣ́нїа ны́нѣшниѩ жидо́въ. а҆́бие же а҆́коже о҆́тъ тъ҆́мы. и҆́стина ва́мъ восиѥ́тъ. и҆ к томоу҃ намъ не поносите. а҆́ко҆́ дъ҆́ва присносо́у҃штьна глаго́лѭштѣ҃**. Εἰ θέλετε γοῦν καὶ ὑμεῖς γενέσθαι Χριστιανοί, ἀπόθεσθε τὴν Ἀρείουμανίαν, τήν τε ἀκοὴν ὑμῶν τὴν ῥυπωθεῖσαν ἀπὸ τῶν βλασφήμων ῥημάτων ἀπονίψασθε τοῖς τῆς εὐσεβείας λόγοις· γινώσκοντες, ὡς παυόμενοι τοῦ εἶναι Ἀρειανοί, παύσεσθε καὶ τῆς τῶν νῦν Ἰουδαίων κακοφροσύνης, εὐθύς τε ὡς ἀπὸ σκότους ἡ ἀλήθεια ὑμῖν λάμψει· καὶ οὐκέτι μὲν ἡμῖν ὀνειδίσετε, ὡς δύο ἀΐδια λέγουσιν. Тук дискусията за присносъщието на Сина (συνών) като вечен (ἀΐδιος) и неизменяем (ἄτρεπτος) по природа (φύσει) с Отца (τῇ τοῦ Πατρὸς ἀϊδιότητι συνών) е насочена както срещу непризнаващите божествеността на Исус юдеи, така и срещу арианите. Тук изразът δύο ἀΐδια, свързан с термина ἀγένητος (M e i j e r i n g 1997: 42),

се отнася до дискусията с арианите относно вечното съсъществуване на Отец и Син, отразена още в *Първо слово*, гл. 10.

За опит на Атанасий да свърже догматиката си с усилията на Констанс и папата за единство в църквата около 343 г. говори и Атанасиевото тълкуване на Първото съборно послание на св. ап. Йоан Богослов (1Иоан 4.13, 15, 16) – обяснение на сравнението между единството на Отца и Сина и единството на вярващите помежду им: 153б12–18 **блаженъ҄й ї҆ѡа́ннъ ѻ҆тъ҆ є҆пистоли́и. въ҆ ма́лѣ и҆ съвръше́нѣе паче насъ. ѻ҆ка́жетъ пса҃ный и҃хъ ѻ҆у҃мъ. ѻ҆ка́жетъ же ка́ко мы въ҆ бо́зѣ бываемъ. и҆ бг҃ъ въ҆ насъ. и҆ ка́ко па́кы мы́ же въ҆ не́мъ бываемъ е҆ди́но. кольма́ же растои́тъ сѧ сѫ́тьствомъ сы́нъ отъ҆ на́съ**, ὁ δὲ μακάριος Ἰωάννης ἐκ τῆς Ἐπιστολῆς ἐν ὀλίγοις καὶ τελειώτερον μᾶλλον ἡμῶν δείξει τῶν γεγραμμένων τὸν νοῦν, καὶ διελέγξει μὲν τὴν τῶν ἀσεβῶν διάνοιαν, διδάξει δὲ πῶς τε ἡμεῖς ἐν τῷ Θεῷ γινόμεθα, καὶ ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν· καὶ πῶς πάλιν ἡμεῖς μὲν ἐν αὐτῷ γινόμεθα ἕν, πόσον δὲ διέστηκε τὴν φύσιν ὁ Υἱὸς ἀφ᾽ ἡμῶν. За термина **растои́тъ сѧ сѫ́тьствомъ** срв. и 107б1–3 **е҆́сть ѩ҆вѣ̀ ѩ҆ко е҆́стьствомъ и҆ сѫ́тьствомъ. ѻ҆тъ҆ ѯда́нїи растои́ть и҆ и҆нъ е҆́сть и҃. еди́но҃ же и҆ и҃стова́го бг҃а, подо́бїе и҆ ѻ҆бра́ѕ е҆́сть.** εὔδηλον ἂν εἴη, ὡς τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει τῶν μὲν κτισμάτων διέστηκε, καὶ ἄλλος ἐστὶν αὐτῶν· τοῦ δὲ μόνου καὶ ἀληθινοῦ Θεοῦ ὁμοίωσις καὶ εἰκών ἐστι, μόνος καὶ αὐτὸς ὑπάρχων.

На Събора в Йерусалим през 346 г. привържениците на Атанасий обявяват, че са свързани с него по израза от Кол. 3.14 „в любовта, която свързва в съвършенството“. Атанасий използва този цитат в *Трето слово*, гл. 21, 152а4–6 **тѣ́мже ѩ҆вѣ̀ е҆́сть. ѩ҆ко во и҃мѧ ѻ҆тца и҆ сы́на, мо́жемъ е҆ди́но бы́въше, тврьдъ и҃мѣти лжи҆ви́ съвѫзъ** τὸ ἓν γενόμενοι, βέβαιον ἔχειν τῆς ἀγάπης τὸν σύνδεσμον. Такъв съюз не е възможен с арианите, за които единството между Отца и Сина не е по идентична същност.

Привържениците на Атанасий са познавали текста преди Събора в Йерусалим през 346 г., т.е. *Трето слово* е писано най-късно през 346 г., когато Атанасий се завръща на архиепископската катедра в Александрия.

Споменатите в *Атанасиевите слова* представители на еретически учения или предхождат по произход Никейския събор от 325 г., или модифицират арианството в десетилетието между Никея и Сердика, 343 г. Както вече бе казано, с насрещни аргументи са споменати от Атанасий като вдъхновители на арианите манихеите и учениците на Павел Самосатски (102а8–13 **манихе́и и҆ фрѹгѣ́не, и҆ ѹ҆чени́ци самоса́тѣнина... дръжа́штеи а҆ріе́во**, Μανιχαῖοι καὶ Φρύγες, καὶ οἱ τοῦ Σαμωσατέως μαθηταὶ), Евсевий[5] и Астерий (87а8 **е҆ѵ҃се́вии же и҆ а҃рии, и҆ пожьрьи҆ а҆стерь**, Εὐσέβιός τε καὶ Ἄρειος, καὶ ὁ θύσας Ἀστέριος), гностиците Валентин, Маркион и Василид (84а7–9 **и҆ ѹ҆а҆лентинъ, и҆ маркиѡ́нъ, и҆ васили́дъ, та́ко съмышла́жть. и҆ вы҃ тѣ҆ подража́теле е҆́сте,** κἂν Οὐαλεντῖνος καὶ Μαρκίων καὶ Βασιλείδης τοιαῦτα φρονῶσι. καὶ ὑμεῖς ἐκείνων ζηλωταὶ τυγχάνητε). През 30-те години арианите започват да се приспособяват към имперската поли-

[5] В изследванията напоследък е поставена под въпрос критиката на Атанасий срещу Евсевий и последователите му: според Гуин Атанасий конструира партията на евсевитяните в полемиката си и неговите полемични съчинения се нуждаят от деконструкция (G w y n n 2007: 245).

тика и да използват лексика имитация, донякъде приемлива за антиарианите, например Астерий[6] в своите проповеди. За Астерий в презенс се говори в *Първо слово*, гл. 32, *Второ слово*, гл. 40, *Трето слово*, гл. 60. Последният фрагмент от Астерий в *Трето слово* се отнася до свободната воля на Отца, предшестваща според Астерий сътворението на Сина, срв. 181б23–182а1–2 **а҆стерь же сѣ́поглаго́льникъ е҆реси. сѐ слагаѫ сѝце пи́шеть. а҆́ште бо недостои́но съдѣ́телеви е҆же хотѧ́шти твори́ти. а҆́ште ли о҆́тъ бо́ѫди вьсѣ́хъ тѣ́чно е҆же хотѣ́ти. да ц҆ѣ́лъ е҆го прѣ́бываѣть са́нъ. а҆́ште лѣ́по е҆сть бо́гови е҆же хотѣ́ти. и҆ о҆́ прѣ́вѣ́ѥмъ поро́дѣ бо́ѫди и҆́нѣшее. не бо́ мо́штьно е҆ди́номѹ и҆ томѫ́жде бо҃ѵ. е҆же хотѣ́ти ѡ҆ твори́мый лоучаѣть сѧ, и҆ е҆же не волити подоба́ѣть,** Καὶ Ἀστέριος δὲ ὁ συνήγορος τῆς αἱρέσεως, τούτῳ συντιθέμενος, οὕτως γράφει· „Εἴτε γὰρ ἀνάξιον τοῦ Δημιουργοῦ τὸ θέλοντα ποιεῖν, ἐπὶ πάν τῶν ὁμοίως ἀνῃρήσθω τὸ θέλειν, ἵνα ἀκέραιον αὐτῷ σώζηται τὸ ἀξίωμα· εἴτε προσῆκον τῷ Θεῷ τὸ βούλεσθαι, καὶ ἐπὶ τοῦ πρώτου γεννήματος ὑπαρχέτω τὸ κρεῖττον. Οὐ γὰρ δὴ δυνατὸν ἑνί τε καὶ τῷ αὐτῷ Θεῷ τὸ θέλειν ἐπὶ τῶν ποιουμένων ἁρμόττειν, καὶ τὸ μὴ βούλεσθαι προσήκειν“. Атанасий засяга темата за свободната воля в онтологически аспект и в съчинението си *За въплъщението* (*De incarnatione*), писано в периода 328–335 г. – по това време тази тематика се отнася към апологиите на християнството в сравнение с религията на юдеите и елините езичници. В късното си съчинение *De synodis*, писано през 359 г., Атанасий говори за Астерий като за „някой си“ слабо познат: Ἀστέριος δέ τις (датирането на споменатите две съчинения тук е по Тец (T e t z 1979: 333–349).

Специален принос за датирането според авторката дава текстът от гл. 10, 1–3, екзегеза на Иоан. 10.30. Атанасий цитира твърдението на опонентите си, че единството на Отца и Сина не е по същност или подобие, както трябва да проповядва съвременната на Атанасий църква, а по воля: μὴ οὕτως εἶναι τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἕν, μηδὲ ὅμοιον, ὡς ἡ Ἐκκλησία κηρύσσει, ἀλλ’ ὡς αὐτοὶ θέλουσι. Φασὶ γάρ· Ἐπεὶ ἃ θέλει ὁ Πατὴρ, ταῦτα θέλει καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ οὔτε τοῖς νοήμασιν οὔτε τοῖς κρίμασιν ἀντίκειται, ἀλλ’ ἐν πᾶσίν ἐστι *σύμφωνος αὐτῷ*, τὴν ταὐτότητα τῶν δογμάτων καὶ τὸν ἀκόλουθον καὶ συνηρτημένον τῇ τοῦ Πατρὸς διδασκαλίᾳ ἀποδιδοὺς λόγον· διὰ τοῦτο αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ ἕν εἰσι, срв. 141б25–142а6 **глаго́лѭште. не та́ко сѫ́штѫ сы́ноу и҆ о҆́тцѫ е҆ди́но. ни подо́бно ꙗ҆ко҆̑ ц҃рькы оу҆́читъ, нъ ꙗ҆к҆̑ сами хотѧ́ть, глаго́лѭть бо҃. поне҆̑ и҆́х же хо́штеть о҆́тьць. тѣ҆х҆̑ же хо́штеть и҆ сы́нъ. да ни разоумѣни́ими, ни сѫ́дъми сѫпротивлѧѥта сѧ. нъ въ все́мъ съгласьнъ е҆́го е҆́сть. то́ждьство оу҆ста́въ. и҆ погоди́є и҆ оу҆строе́ниє, оу҆чениємь отьчемь. того ра́ди самъ и҆ о҆́тьць е҆ди́но е҆́ста.** Изразът σύμφωνος αὐτῷ е идентифициран като формулировка на Астерий във фрагмент 39 от изданието на Винцент (цитирано от T e t z, W y r w a 2000: 317). Авторството на Астерий е по свидетелство на Евсевий Кесарийски, предаващ думите на Маркел Анкирски (за „старобългарския“ Маркел Анкирски вж. П е н к о в а 2015: 81–87).

[6] Астерий († скоро след 341 г.) е автор на *Syntagmation*, коментари към Псалтира и едно писмо до Евсевий Кесарийски. Фрагменти от Астерий, запазени в съчиненията на Атанасий Александрийски и Маркел Анкирски, са издадени от Винцент (V i n z e n t 1993).

Тази формулировка е включена във втория член на Символа на вярата, възприета от Събора в Антиохия през 341 г., където е казано, че Отец, Син и Дух са „трима по ипостас и единство по съгласуване“: εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν (M e i j e r i n g 1996: 110). Формулата за единството на Отца и Сина „по съгласуване и подобие“: διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν ὁμόνοιαν, е отхвърлена в деветия член на Символа на вярата от Събора в Сердика през 343 г. (T e t z, W y r w a 2000: 317). Самият Атанасий не посочва източника си в *Третото слово*: 142a7–8. **нѣ҃ и҆ напсати нѣ́ции о҆тъ́ ни҃ дръзна́ша**, ἀλλὰ καὶ γράψαι τινὲς ἐξ αὐτῶν τετολμήκασι, но същата фраза с имената на опонентите е налице във *Второто слово*, гл. 24: ἀλλὰ καὶ γράψαι τετολμήκασιν Εὐσέβιος τε καὶ Ἄρειος, καὶ ὁ θύσας Ἀστέριος. В своето по-късно написано съчинение *De synodis*, гл. 45.7 (359 г.), Атанасий свързва произхода на διὰ τὴν συμφωνίαν само с имената на Арий и Евсевий Никомидийски.

Още два цитата в текста на *Третото слово* имат значение за датирането му около 341–342 г.: Иоан. 17.11 и Иоан. 17.20–23, срв. 151б **тѣ҆ ѥ҆ди́нъ въ ѥ҆дино҆́ о҆тц҃и є҆сть. ꙗ҆ко҆́ ѥ҆ди́но сло́во и҆ прѣмѫ́дрость... мы же въ сы́нѣ. и҆ тѣ́мъ въ о҆тци**. Тълкуването според изследователите заляга в циркулярното догматично писмо до всички епископи от Събора в Сердика, което Теодорет помества в своята *Църковна история* (T h e o d o r e t u s, *Historia ecclesiastica*, lib. II, cap. VI – PG 82: 1012). Майеринг (M e i j e r i n g 1996: 197) цитира във връзка с това изследването на Абрамовски върху *Третото слово* (срв. A b r a m o w s k i 1991: 396).

Има една съществена разлика обаче във формулировката от арианския събор през 343 г., която се отнася до единството на Сина и Отца. Според формулировката от арианите единството е по ипостас „τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις... ὁμολογοῦμεν, ὡς αὐτή ἓν ἡ μόνη τοῦ Πάτρος ὁμολογουμένη“ (K a r t a ш e в 1963). У Атанасий в *Трето слово* единството е по същност: единственият Син пребивава в лоното на Отца като истинно породен от единия Отец, Синът Бог е съвършен по естество и е Бог истинен и подобен във всичко (ὅμοιος κατὰ πάντα) на Отца. Срв. и 137a14–15 **ѥ҆ди́но є҆ста самъ и҆ о҆тц҃ь свои́ствомъ. и҆ прися́ньствомъ сы́тьства. и҆ тождьствомъ ѥ҆ди́ного бо́жьства та́кожде и҆ сыно́вьне бо́жьство о҆тьче є҆сть**, ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος. Единството по същност е подчертано при тълкуването на Иоан. 17.20–23, както и чрез формулировки от типа 150a4–5 **ѥ҆ди́номоу сы́ноу сы́шть ро́домъ. и҆ и҆стовѫ бѫ. и҆ ѥ҆ди́ночя́доу**. ἑνὸς ὄντος Υἱοῦ φύσει, καὶ ἀληθινοῦ, καὶ μονογενοῦς, 150б4–5 **тъ бы́ди сы́тьствомъ и҆ и҆стиноѭ ѥ҆ди́но съ свои́мъ о҆тц҃ем҃**, ἐκεῖνος μὲν ἔστι φύσει καὶ ἀληθείᾳ ἓν μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ Πατρός, 152a1212. **и҆́стово то́ждьство сы́тьства о҆тча́го** ἀληθῶς ταὐτότητα τῆς φύσεως τῷ Πατρὶ.

Определено може да се твърди, че инструментариумът на екзегезата у Атанасий и Аполинарий е различен. Атанасий никъде не говори за две природи в Христос. Аполинарий обаче търси отликата между съвършеното божество и съвършения човек Исус и приема, че човешкото у Исус е тялото и душата, а Логосът е Духът. Преди него Маркел Анкирски различава Бога Син от Логоса, Божието Слово в Троицата е Логос, а въплъщавайки се, става Бог Син. Атанасий се разграничава и от двамата след 343 г.

Дискурсният подход към Славянската антиариана и редакциите на *Трето слово*

Атиарианската тема в средновековната българска литература не е изследвана в диахронен план. Южнославянската антиариана включва текстове от различни жанрове в преписи от X–XV в. Антиарианските определения присъстват преди всичко в оросите от първите вселенски църковни събори и във вероизповеданията, предложени на тези събори от различни автори през периода 325–451 г., с използване на ключовите термини οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος, θεότης (essence, hypostasis, consubstantial, godhead). Арий и арианите са споменати в *Пространно житие на Методий*, *Послание на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил*, *Хомилия за Велики петък* в Клоцов сборник, позната по 800 преписа като *Атанасиева*, *Житие на Исакий Далматски* и *Слово на Йоан Златоуст за апостол Тома и против арианите* в Супрасълски сборник, *Канон за Атанасий* от Теофан Изповедник (неиздаден, познат по Служебен миней 389 от Църковно-исторически и архивен институт), *Слова против арианите* на Атанасий Александрийски, *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма, *Слово за св. Атанасий Александрийски* в Светославовия сборник, *Житие на Атанасий Александрийски*, *Житие на Антоний Велики* от Атанасий Александрийски, *Фрагмента на арианы* от *Слово* на Григорий Богослов, от което не е познат пълен славянски превод, *Службата в Неделя на Православието* на 19.02, *Въпроси и отговори на Анастасий Синайски, Въпроси и отговори към княз Антиох* на Псевдо-Атанасий, *Черковно учение за светата вяра на Светите отци*, *Пандекти на Антиох, Славянска версия на Хрониката на Георги Синкел*, *Борилов синодик*, *Празник за Климент Римски* в сборник 897 от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ (л. 182а), в *Хрониката* на Георги Амертол, в *Похвално слово за светите равноапостолски царстващи Константин и Елена* и в *Житие на Иларион Мъгленски* от Патриарх Евтимий. Формулировките и терминологията от Никейския събор от 325 г. са използвани и в ред съчинения, които не споменават директно арианите, напр. в *Слово за Св. Троица* от Климент Охридски, *Похвала за Йоан Богослов* от Йоан Екзарх в Германовия сборник, в *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма, в няколко хомилии от Светославовия сборник от 1073 г., в Иван-Александровия сборник от 1348 г. и др. Списъкът може да бъде продължен с фрагменти от староизводните месецослови, съхранили първоначалната формулировка за единосъщието на Троицата, срв. текста от сборник 897 от Националната библиотека в София под дата 25 ноември,

л. 182а: прѣсщьствьныѧ троицѫ единосщьство проповѣдаѫ въсеблажене тако несъздаи҃номѹ единьствѹ. Ариꙗ низложивъ показавь на҃ сн҃овнее нераздѣленїе. тако тогаже сщѧ ѿцоу и дха бжтвнаго.

Поради ранната датировка на старобългарския превод на Константин Преславски и догматико-философското съдържание на *Третото слово* този текст е главно свидетелство за оформянето на славянската христология. Изборът на Константин Преславски да се обърне към извора на ортодоксалното богословие в лицето на Атанасий Александрийски ни дава възможност за допълнителна преценка относно хронологията на гръцкия текст. Две столетия се водят спорове за автентичността на *Третото слово* и датирането му към различни периоди от живота на Атанасий и към различни етапи в богословските спорове през IV в. Окончателните доказателства за автентичността на *Третото слово* са поместени в изданието от 2016 г., където въпросите около датировката получават допълнително осветление чрез езиковия избор в свободния превод на Константин Преславски.

Интерес тук представя сравнението между езика на арианската тема в *Трето слово* и арианската тема в неевангелските старобългарски паметници. Терминологията за сходството на „новата“ Ариева ерес с критиката на юдеите срещу християнството е представена в Супрасълския сборник, в житие на Атанасиев съвременник (Исакий Далматски): 188. 25–189.18 цѣсарь събъравъ отъвьсѫдоу сѵ҃тыѧ епископоупы. въ никеискы градъ. числомъ тїи. съказа имъ о богоборьнѣи тои боуи ереси обрѣтениѥ... да съпоборетъ за истинъныѫ и правыѫ вѣрѫ. иже прѣхвальнии отьци. съдѣиствьникы имѫште сѵ҃тыи доухъ. и тѣмь дыхаѫште. июдеискыѧ подобныѧ ереси отъвръгошѧ изобрѣтениѥ. и ꙗже тѹ новѣиши. то то молитвами побѣдишѧ... божьствьнїи же отьци льсть обличивъше. истинъныѫ и нера҃здѣлаѥмыѫ вѣрѫ. единосщьтиꙗ троичънаго. вьсемоу подъ сльньцоу живѫштиї҃мъ вѣрънымъ прѣдашѧ. Тук Ариевата ерес, осъдена в Никея, е наречена „нова“, както я нарича и Атанасий (вж. П е н к о в а 2015: 47–52). Подчертано е единството по същност на Троицата (нера҃здѣлаѥмыѫ вѣрѫ. единосщьтиꙗ троичънаго).

Терминологията на Никейския събор за тъждеството по същност на Отца и Сина гласи: коупьнѣсщьтьнъ за ὁμοούσιον и сщьтиѥ за οὐσία: Супрасълски сборник 187.29–188.8 разоумѣвъ же арии тако оста въ отълъчении. нача о коупьнѣсщьтьнѣи. и сѵ҃тѣи троици. въсѫдоу въ алеѯа҃ндрии хоульны оусты износити. и божьствъна писанїꙗ отврьнь кръчмлꙗвати. сыноу и словоу божию. рождъшоуомоу сѧ отъ него безначално прѣжде вѣкъ. штоуждоу быти сщьтиꙗ отьча. и съзъдании вьчинѣти. В *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил* Ариевият *Символ на вярата* (самооучен҃но исповѣданїе) е описан така: 639b18–640б2 сн҃а бо и слово бжїе... въ со҃данїе и тварь низвожаше... їкоже и ѿ҃ца съдѣтелнаго сѫщьства. и прѣ҃осѫщнаго е҃ства вѣдѧ... гдѣ же бѫдеть истинное сн҃вьства. иномѹ оубо сѫщьствѹ ѿ҃цѹ сѫщѹ иномѹ же сн҃оу... възникне҃ многобо҃ство на меньшеѥ и болшеѥ сѫщьство пресѣцаемѹ бж҃ствѹ. і wвомѹ оубо въ пръваго и съдѣтелнаго и старѣишаго бг҃а предѣлаемѹ. wвомѹ же въ в҃тора҃ бг҃а разлꙗчаемѹ и слѫжителѧ и юн҃наго (С л а в о в а 2013: 167–168).

В паметник като Клоцовия сборник има теми и лексика, налични в

Трето слово. Например темата за единството на вярващите като едно тяло 9б9–10 **да бѫдемъ въ істинѫ тѣло єдіно. не тѣлеса къ себѣ съмѣшаѭштє. нъ дшѫ къ себѣ. съвѫзомь любовѣнѣмь совъкоуплѣѭштє**. От *Хомилията за Велики петък* в Клоцовия сборник, позната по 800 преписа като *Атанасиева* (D o s t á l 1959: 238), извличам ред гръцки изрази, познати от *Трето слово* например τοὺς πλασθέντας ὁ πλάστης, τῇ φύσει (със значение ‘по природа’). Свободният славянски превод на *Хомилията* не следва гръцката версия, публикувана от Мин и Достал. Например 10а36–40 **тако въ съмрътъ родъ чс̑къ въпаде і наслѣдьніці бѣшѧ мѫцѣ. помиловавъ прѣльштенѣныѧ творць. дрѣво отъѣдъ. дрѣвъноумоу родоу даєтъ**, οὕτω τῆς ὁδοῦ τῷ θανάτῳ τὰ γένη συνήπτετο, καὶ οἱ κοινωνοὶ τῆς φύσεως ἐγίνοντο κληρονόμοι κολάσεως. Οἰκτείρας τοὺς πλασθέντας ὁ πλάστης ξύλον ἀντιφάρμακον ξύλου τῇ φύσει χαρίζεται. От οἱ κοινωνοὶ τῆς φύσεως е изпуснато τῆς φύσεως, **прѣльштенѣныѧ** не отговаря на τοὺς πλασθέντας ‘сътворените’. Глаголът πλάσσω е преведен чрез **съплескати** във *Второ* и *Трето слово*, τῇ φύσει е ключова дума в *Трето слово* (вж. по-долу), преведена със **сѫщьство**, **єстьство** или **родъ**. Срв. примера от *Второ слово*, 109б 2–6 **сі́це глаголеть гъ. съплѣскавъ́и мѧ и̑сштрѣва раба себѣ. събрати и̑а́кѡва къ і̑и̑лѡ́ѵ съверѫ́ сѧ. и̑ просла́вѩ сѧ прѣмо господи**, RSP οὕτω λέγει Κύριος, ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον ἑαυτῷ, τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ἰακὼβ πρὸς αὐτὸν καὶ Ἰσραήλ· συναχθήσομαι καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον Κυρίου, в *x* е изпуснато πρὸς αὐτὸν след Ἰακὼβ, както е и във *Второ слово*. В *Трето слово* прелъстените от еретиците и самите еретици (**прѣльштенѣныѧ**) са наречени **лѫкавъи**. Антитезата Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν φαύλων **о лѫкавъихъ** 149а26 – Ἐπὶ δὲ τῶν θείων **о божиихъ** 149б16 трябва да се тълкува като противопоставяне на „лукавите“ (еретиците) срещу „боговдъхновените“, в случая участниците в Никейския и Сердикийския събор. Погрешно в речника на Мюлер и в латинския превод на Мин Ἐπὶ δὲ τῶν θείων е преведено като „божите неща“.

Приносът на старобългарския превод за реконструкция на гръцкия прототип в предишните издания бе потърсен в следните направления:

• идентифициране на гръцкия прототип на славянския превод като смесена традиция, най-близка до най-архаичните познати гръцки текстове по традиция *x* и RSP;

• сверка на историческите данни в превода;

• анализ върху специализирания избор на дублетни славянски термини, за които има само един гръцки ключов термин. Ерудицията на преводача Константин Преславски и познаването на догматичните документи от църковните събори му е дала възможност да създаде специално изковани идиоми, организирани в опозиции съгласно догматиката на Атанасий Александрийски. Изкованите от преводача неологизми свидетелстват за богословските спорове между Рим и Константинопол през IX в., но съответстват на дискусиите от определен период в историята на църквата – 341–345 г.;

• единството на теми и ключови лексеми в трите автентични *Слова против арианите* като потвърждение за автентичността на *Трето слово*.

Дискурсният метод в предходните издания на *Словата* даде възможност за изводи в следните насоки:

а) Уточняване авторството на определен текст въз основа на теоложката терминология на автора. За пример може да служи потвърждението на авторството на *Трето слово против арианите* като произведение на Атанасий Александрийски, а не на Аполинарий Лаодикийски. След многотомния труд на Майеринг (M e i j e r i n g 1996; M e i j e r i n g 1997; M e i j e r i n g 1998) върху лексиката на *Трето слово* днес е възприето авторството на Атанасий, но с подчертано единство в критиката на Атанасий и Аполинарий срещу тезата на Фотин (V i n z e n t 2011a: 130). Определено може да се каже, че инструментариумът на екзегезата у Атанасий и Аполинарий е общ при тълкуването на старозаветните цитати по модела „кой говори“ – старозаветният пророк или въплътеният Христос. Методът на Атанасий да разглежда старозаветни цитати като предсказания за действията на въплътения Логос е възприет от Аполинарий, например при тълкуването на Пс. 39.7–9. Тук Диодор и Теодорит смятат, че Давид предсказва вавилонския плен, а Аполинарий приема, че говорител е Христос, като се позовава на Посланието на ап. Павел до Евреите, 10:5–9 (M ü h l e n b e r g 1992: 132–134). В теоложкия регистър на Константин Преславски термините на Атанасий получават допълнително специализиране чрез създаване на теоложки дублети за трансцендентно контра небожествено и тези неологизми са представени в превода и на *Трите слова* (П е н к о в а 2016: 25–28, 85–108).

б) Разграничаване на авторството на Атанасий Александрийски от неизследваните славянски версии на автори като Маркел Анкирски, Астерий и Евтимий Зигавин (П е н к о в а 2015: 22–33, 81–87; П е н к о в а 2016, 181–199). Друго преведено на славянски *Слово против арианите* с възможен автор от IV в. Марк Диадох (гръцки текст в PG 65: 1141–1212) показва терминологична употреба, свързана не с арианите, а с концепцията на Евномий.

в) Определяне принадлежността на даден текст към определена епоха, например ранното датиране на трите автентични *Слова против арианите* към 341–343 г., а не според битуващото схващане за датиране към 359 г. Споменатите в *Атанасиевите слова* представители на еретически учения или предхождат по произход Никейския събор от 325 г., или модифицират арианството в десетилетието между съборите в Никея и Сердика, 343 г.

г) Идентифициране на един и същ метод на екзегеза у Йоан Екзарх, Конатантин Превславски и у преводача на Псевдо-Атанасиевите *Коментари към Псалтира*, засвидетелствани в Болонския псалтир. Тълкуването на евангелието от Йоан чрез граматическа екзегеза при употребата на различни глаголни времена (имперфект за божественото, аорист за небожественото) в *Похвала на Йоан Богослов* от Йоан Екзарх е идентично с възприетия от Константин Преславски модел на граматическа екзегеза.

д) Специализираната лексика в Константиновият превод на *Словата против арианите*, например **сцѣглъ** за Логоса Син като един-единствен,

даде повод да се потърси балканската светителска терминология при превода на ключовия термин от Никея ὁμοούσιος и влияние от латинската семантика на unius substantiae.

е) Идентифициране на заемки от други автори в текста на Атанасий Александрийски.

В изданието на старобългарския превод на *Второто* и *Третото слово* бе направен опит да се разграничи авторският текст на Атанасий Александрийски от запазените в неговите *Слова* неизследвани славянски версии на автори като Арий, Маркел Анкирски, Астерий, Евсевий Никомедийски (Пенкова 2015: 22–33, 80–87; Пенкова 2016: 181–199). За изследването тук е важно да отбележим трактата на Атанасий от 359 г. за двойния събор в Аримини, Италия, и в Селевкия, Исаврия. Това съчинение на Атанасий съдържа не само разяснение на ключови понятия като ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας за същността на Бога Слово, но и ред документи, един от които има пряко отношение към славянските версии на *Житието на Константин Велики* и към *Похвалата* на Патриарх Евтимий за Константин Велики.

ж) Идентифициране на източниците за създаване на оригинални славянски компилации.

Тук за пример е дадено сравнение на критиката на манихеите в *Словата против арианите* с догматичния език в творенията на Патриарх Евтимий Търновски. След като преводът на *Словата* не е познат в южнославянски препис, за възприемането на този преславски антиариански превод можем да съдим опосредствано по преписите на автори посредници. Например в *Житието на Иларион, епископ Мъгленски* заглавията на глави 21, 22 и 23 са заимствани от Πανοπλία на Евтимий Зигавин[7], който на свой ред заема цели глави от Атанасий[8]. В най-стария гръцки препис на *Паноплията* от Московската синодална библиотека, Моск. Син. греч. 387, от XII в. Евтимий Зигавин цитира Атанасий в девета и единайсета глава на съчинението си, посветени изцяло на борбата с арианството.

Твърди се, че Евтимий е използвал антиеретическата критика на Атанасий за догматичната си платформа чрез посредничеството на Зигавин, но без издание на славянския превод на *Догматическо всеоръжие* и сравнение на преписите тук нямам доказателства за пряка връзка на Евтимиевия текст с превода на Константин Преславски от 906 г. освен някои лексикални успоредици. Влиянието на Атанасий Александрийски е догматично и се повтаря в ред антиеретически съчинения. В *Похвалата за Константин и Елена* антиарианската тема е зададена с твърдението на Арий (глава 12, Калужняцки/Кенанов 2011: 168): **сына божїа и бога господа нашего Ісоуса Христа въ тварь съвести дръзноувь, и бѣ нѣкогда wт(ь)ць, егда**

[7] Според Кенанов Зигавин е вероятният автор на гръцкото послание, носещо името на Евтимий (Ἐπιστολὴ Εὐθυμίου) в ръкопис 307 от Виенската библиотека (Калужняцки/Кенанов 2011: 37).

[8] Вж. за фрагментите на гръцки Tetz, Metzler, Hansen, Savvidis 1998: 98–99; Tetz, Wyrwa 2000: 294, за славянските фрагменти от *Второто* и *Третото слово* у Евтимий Зигавин вж. Пенкова 2016: 181–199.

не бѣ сынь, и приетото в Никея определение сына же божїа съприсносѫщна и единосѫщна и нераздѣлна wтцоу и светомоу доухоу. Тази тема за произхода и природата на Божия син е предмет на *Второто* и *Третото слово* на Атанасий. Лексиката е еднаква, напр. ѥвѣ есть сѫтьственое своиство сыновне еже къ отцѫ. и подобьство, аште бо бѣ нѣкъгда егда не имѣаше отьць (П е н к о в а 2016: 347). Сравни сходните тълкувания у Евтимий и Атанасий за тялото на Исус и характера на Христовите мъки – привидни или истински – у Атанасий: показано бываше. ѥко не привидѣние. нъ по истинѣ бѣ имѣла тѣло. Подобаѧше же г҃и, въ чловѣчьскѫю плъть wблачѧшт҃ сѧ, въ вьсѫ съ своими ѥѧ страсть ми wблѣшти сѧ. да ѩкѡ҆ свое ѥмоу глаголемо сѫште тѣло. такожде и тѣла страсти. своѧ ѥмоу тъчиѭ глаголѭть сѧ. аште и не касаѭ сѧ ѥмь по божьствѫ ѥго... Ѥгоже ли глаголѭт сѧ страсти, какы сѫть. еже... жадати, и пропѧтие, и съмрьть, и дрѹгыа немощти телесъныа (П е н к о в а 2016: 333); у Евтимий: Ѩще небесно бѣ тѣло Христово, не хотѣше чловѣчьскѣмь подлежати страстемь непремѣнныимь, глаголѧ же алчѣ и жѫжди, съноу и трѹдоу о печали и слъзамь и елика такѡва. Ѩще небесный чловѣкъ бѣ, емоуже по съставоу слово съедини сѧ, не би тлѣнень и съмр(ъ)тень и земень (глава 6, К а л у ж н я ц к и / К е н а н о в 2011: 114).

За сравнение на славянския текст на Зигавин с превода на Константин Преславски ми беше достъпен само един Хилендарски флорилегий[9]. От съпоставката на превода на Атанасиевото *Второ слово* у Константин Преславски и у Зигавин се вижда, че в Хилендарския флорилегий става дума за нов превод от гръцки. Прави впечатление, че в Хилендарския препис е запазена първоначалната преславска семантична опозиция, позната от произведенията на Йоан Екзарх и Константин Преславски, за превод на οὐσία ~ φύσις с двойката сѫштьство ~ естьство, докато редактираният препис в ръкопис Пог. 968 предава οὐσία с естьство, φύσις с сѫтьство, родъ, срв. примери под 66a26–27, 66б4–5, 66б5–7. За разликата в двата превода давам няколко примера от глава 25.1 на *Второ слово*, Пог. 968, 87a10–13 ка́ко ѹ҆бо кто не и҃маетъ бъшиѭ ѕаѕрѣти нечьстиѭ и҆хъ. и҃же съ мнѡ́гѡ҃ѡ҃ безѡ́умиѥ́мъ себѣ съче́рьпав҃ше. не стыда́т сѧ та́ко ѹ҆пиваѫште сѧ на и҆стиноу, Зигавин, л. 175 Како ѫже некто, тѣ҆ коньчнѣ ѿ҃ си҆ оукорить нечьстїа. Ѥгоже съ миноземїемь sic сами се почръпавше, не срамлаю҆т҃ се тако пр҃оупивающесе на истинѫ. Πῶς οὖν οὐκ ἄν τις αὐτῶν ἐκ τούτων τέλεον καταγνοίη τῆς ἀσεβείας, ἣν μετὰ πολλῆς τῆς ἀφροσύνης ἑαυτοῖς κεράσαντες οὐκ ἐρυθριῶσιν οὕτω καταμεθύοντες τῆς ἀληθείας. Пог. 968, 87a13–17 а́ште ѹ҆бо ѕанѣ́ тръжьдати сѧ боу ѻ҆ дѣ́ании про́чиѝ рекѫ́ть. ѥди́номоу томоу сътворьшѫ сы́на. въста́неть въшиѭ вьса тва́рь на ни҆́. недостоѝно вѣштаѫштемъ ѻ҆ бозѣ. Зигавин, л. 175 аще оуже за ете троудити се ѣ҃ѕ, къ иныѝ дѣланїа, рекоу҃. Ѥдиного тъкмо емѕ сътворити с҃на, възьпїеть на ни҆́ оубо вса тварь. не дс҃инаа вѣщающїѝ ѻ҆ ѣ҃ѕѣ Εἰ μὲν γὰρ διὰ τὸ κάμνειν τὸν Θεὸν πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἐργασίαν φήσουσι μόνον αὐτὸν πεποιηκέναι τὸν Υἱόν· καταβοήσει μὲν τούτων πᾶσα ἡ κτίσις, οὐκ ἄξια φθεγγομένων περὶ τοῦ

[9] По каталога на M a t e j i c, T h o m a s 1992. Благодаря на сътрудниците от Хилендарската стая към Университета в Охайо и на монасите от Хилендарския манастир за предоставената ми възможност да работя с микрофилмите от ръкописа.

Θεοῦ. Пог. 968, 87a20–27 **а҆ште ли ѩ҆ко и҆ скарѣдоу҆мѧ сѧ бъ҃ про́чее съдѣлати. е҆ди́ного сы́на съдѣлалъ е҆́сть. про́чее҆̈ сы́нови пороучи́лъ е҆́сть ѩ҆коже помоштьникови. и҆ се҆ недосто́ино е҆́сть бо́гови. нѣ́сть бо велича́нїа о҆у҃ ба҃ о҆́срами҆̑ же и҆хъ о҆́бачє гь҃ глаго́лѧ. не двѣ ли пти́ци на а҆ссарїи́ продаю́тѧ сѧ. и҆ ни҆е́дина҆̈ о҆́тъ неѫ҆ не падѣ҆̑ на ꙁемли безъ о҆́тца ва́шего небе́сьскаа҆̑.**, Зигавин, л. 175 **а҆ште ли же ѩ҆ко ѿмѣтаѥ бѣ҆ вса съдѣлати. сн҃а ѕво е҆ди́ного съдѣ́ла. дроугаа же сн҃овы въроучи.** (тук изпуска **ѩ҆коже помоштьникови**) **и҆ се҆ оубо недо҆́ино бг҃ѣ. нѣ҆̑ бо въ бг҃ѣ, гръдо҆̑ възразит же тѣ҆̑ и҆хъ о҆́бачє, гъ҃ гл҃ѥ. не двѣ ли пти́ци а҆ссарие҆̑ продаютсе. и҆ ни е҆дина҆̈ ѿ ни҆̑ не падетсе на ꙁемлю кромѣ ѿц҃а ва́шего ег҃о҆̈ на нѣ҆̑хъ.** Εἰ δὲ ὡς ἀπαξιῶν ὁ Θεὸς τὰ ἄλλα ἐργάσασθαι τὸν μὲν Υἱὸν μόνον εἰργάσατο, τὰ δὲ ἄλλα τῷ̃ Υἱῷ̃ ἐνεχείρισεν ὡς βοηθῷ̃· καὶ τοῦτο μὲν ἀνάξιον Θεοῦ· οὐκ ἔστι γὰρ ἐν Θεῷ̃ τῦφος· ἐντρέψει δὲ αὐτοὺς ὅμως ὁ Κύριος λέγων· *Οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ Πατρὸς ὑμῶν, τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Доказано е, че в произведенията на Патриарх Евтимий има преки паралели с преводни текстове, които са включени в новоизводните триодни панегирици. Например в *Похвалата за св. Йоан Поливотски* има извадки, които почти дословно отговарят на сегменти от *Повест за светите икони* и *Слово на Йоан Дамаскин към цар Константин Кавалин за светите икони и срещу всички еретици* (И в а н о в а 1982: 30–53). Когато Патриарх Евтимий в *Похвалата за св. Константин и Елена* говори за „божествения Атанасий“ и за отношението на Константин Велики към папа Силвестър, читателят остава с впечатление, че темата е позната на средновековния слушател от минейния текст за 21 май или от *Хрониката* на Георги Амартол.

Атанасий Александрийски счита манихейството за един от източниците на арианската доктрина. Във връзка с това е интересно да бъдат използвани агиографските извори от Германовия сборник от XIV в., специално *Слово за Успение Богородично*, предполагаема компилация на Йоан Екзарх (М и р ч е в а 2006: 767), където се цитира *Трето слово* на Евтимий Велики: 257a15–17 **евтумиа чьстѣнї истории... въ третиимъ словеси.** Вероятно става дума за Евтимий Велики, един от стълбовете на пустиножителството, но нямаме данни за негови слова. Известен е *Канон за Евтимий Велики*, съставен от Климент Охридски (П а п а л ю г о в 2013). Евтимий е съвременник на императорите Маркиан (450–457) и Лъв I Тракиец (457–474) . В *Слово за Успение Богородично* става дума за времето на Маркиан и Халкидонския събор през 451 г., според текста в Германовия сборник поръчват на Йерусалимския епископ Ювеналий (**иоувеналии**) да пренесат мощите от Гетсиманската църква на Св. Богородица във Влахерна, Константинопол. Тази информация съвпада с написаното от Патриарх Евтимий в *Похвално слово за Константин и Елена,* че пренасянето става по времето на Маркиан, но според византийската история на Влахерна – при Лъв Тракиец през 458 г., когато мощите са пренесени от Йерусалим от братята Галвий и Кандид. Очевидно българската традиция се опира на своя версия, защото източниците с името на Маркиан са Еваг-

рий и Теофан Изповедник, продължителя на Георги Синкел в неговата *Хронография* от VIII в.

Вероятно с посредничеството на славянската версия на Синкел е използван текстът от *Църковна история* на Евсевий за манихеите, включен в *Житието на св. Иларион Поливотски* от Патриарх Евтимий. Славянската версия на *Хрониката* на Георги Синкел предполага съществуването на гръцки хронографски свод, съставен след 815 г. (Т о т о м а н о в а 2008: 589–590). Известно е, че през 873–875 г. Анастасий Библиотекар прави латинска компилация от Никифор, Георги Синкел и Теофан, но не е документирано дали тази латинска компилация почива на готова гръцка компилация.

Историята на *Житието на Атанасий Александрийски* в Пог. 968 и историята на две съчинения на Патриарх Евтимий (*Житие на св. Иларион Поливотски, Похвално слово за светите Константин и Елена*) насочват бъдещите изследвания към старобългарските хронографски източници. *Житието на Атанасий Александрийски* е контаминация от *Църковната история* на Руфин в първата част и *Хрониката* на Георги Амартол във втората част. В съчиненията на Патриарх Евтимий е използвана славянска компилация с основа *Хрониката* на Георги Синкел. Двете хроники – на Амартол и Синкел, се разпространяват заедно в руски по произход преписи (И с т о р и я 2008: 192), следи от глаголица има в *Хрониката* на Георги Синкел. Въпросът за състава на обширен старобългарски хронографски свод продължава да е дискусионен, но намесата на славянските преводачи/компилатори в конкретни случаи като споменатите жития не е използвана за уточняване съдържанието на хронографския свод.

Дискурсът на богословските спорове

Всяка от общите теми в трите автентични *Слова против арианите* има предистория в богословските спорове, например критиката срещу политеизма на елините, гръцката философия, юдейството и арианството. В глава 15 на *Трето слово* определено има отглас от спора на Ориген с Целсий за политеизма на елините и на сравнените с тях християни ариани. Като отхвърля учението на арианите за сътворения от нищото Господ Исус, Атанасий предпочита триадата на неоплатоника Плотин за несътворените Първично начало, дух и душа. Тази триада от три трансцендентни ипостаса (ἕν, νοῦς, ψυχὴ τοῦ παντός) е съществувала вечно в противоположност на арианското сътворение на Исус с начало във времето. В терминологията на Плотин, ако Бог е монада, вторият ипостас (демиургът) е диада, или еманация на абсолютното (срв. D y a d; Plotinus, *Enneades*, 5.1.6); от демиурга чрез ограничение във времето произхожда сътвореното. За разлика от Плотин Атанасий рязко различава произхода на Сина като вечна еманация от сътворението на света с начало и край; Атанасий счита, че Синът, за разлика от втория ипостас у Плотин, не е по-малко ценен от Отца. За Атанасий това е въпрос на същност, това е единственото експлицитно позоваване на платонизма у Атанасий. Идеята обаче, че Бог е издигнат над всяка същност и човешки разум (ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθροπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων), е модифицирана в учението на Атанасий и на църквата за идентичността на Сина с Отца (ὁμοούσιος).

Философските предпоставки на арианстващите в контекста на неоплатонизма са описвани многократно, специално семантичното объркване и безпорядък в употребата на понятията οὐσία, ὁμοούσιος и ὑπόστασις (H a n s o n 1988: 163–172, 181–208), до и след Първия вселенски събор в Никея. Както вече бе споменато, Атанасий цитира писмото на Арий и подписалите го до архиепископ Александър с утвърждението, че Синът е „твар, но не като една от тварите, сътворение, но не като едно от сътворените, рождение, но не като едно от родените“: 82a1–4 **ѥ́гда ѥ́ресь съставе-на бываа́ше и́ми, блаже́ноуоумѵ̀ алеѯа́н҃дрѹ напьсаша же глаго́лѫште. „ѯъда́нїе є́сть. нъ не ꙗ́ко҆́ є́ди́но о҆́тъ ѯъда́нїи, сътворе́ние є́сть. нъ не ꙗ́коже є́ди́но о҆́тъ сътворе́нииѫ̀ъ, поро҆́ ҀѢ. нъ не ꙗ́ко҆́ є́ди́но ѿ породъ,** Ἔγραψαν τοίνυν λέγοντες· Κτίσμα ἐστίν, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων· ποίημά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων· γέννημά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων. С това твърдение Господ вече не е единороден на Отца, а е поставен наедно със сътворените

„като един от много братя“: 82a17–21 **глаго́лѧште бо порѫ̑, нъ не ꙗ҃коⷪ е҆ди́но о҆тъ́ порⷭ̑. мнѡ́гы сы́ны причита́ѭть. и҆ т҃ѣ е҆ди́ного сы́шта г҃а глаго́лѧть. ꙗ҃ко по тѣ́мъ о҆у҃же не со́ушта е҆ди́ночáдоу. нъ о҆тъ̀ многъ̀ братрїа̀ е҆ди́но҃ и҆ того. поро́да и҆ сы́на сы́шта,** Λέγοντες γὰρ γέννημα, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, πολλοὺς υἱοὺς συντάττουσι, καὶ τούτων ἕνα εἶναι τὸν Κύριον δογματίζουσιν· ὡς μηκέτι κατ᾽ αὐτοὺς Μονογενῆ εἶναι, ἀλλ᾽ ἐκ πολλῶν ἀδελφῶν ἕνα καὶ αὐτὸν γέννημα καὶ Υἱὸν χρηματίζειν.

Ако Словото е сътворено, според Атанасий арианите говорят практически за два бога – един несътворен и един сътворен: 147a14–25 **Почто҃ а҆ріа́ни та́ко съмыслѧ́ште, и҆ разоумѣ́ваѭште. не причитаѭть са́ми сѧ съ ел҃лины. не бо҃ нъ и҆ о҆ни ꙗ҃коⷪ и҆ си твари рабо́таютъ. па́че съзⷣда́въшаго все бг҃а́. нъ и҆мѧ е҆л҃линьскоѥ бѣжа́ть. за прѣльштенїа̀ нераз҃оумивый̑... е҆же при́сно глаголѧ́ть. не глаголе́мъ҃ дъва́ нерождена.**

За Атанасий идеята за Бог демиург е взета от езическата гръцка философия, Словото не е създадено от небитие в битие с цел да служи на Бога: 84a20–25 **е҆л҃линьско е҆сть съмышле́ние то, и҆ хытрьць. о҆у҃ не творьци о҆у҃же нарече́ть сѧ бг҃ъ. дѣ́лаѧ҃ бѫ́ди о҆бачѐ та́ко рѧ́доу слово. повелѣва́емо и҆ послѫ́жаѧ богови. а҆ште ли҃ не сѧ́шта҃ зовѣ́ слове́мъ свои́ въ сѧ́шт҃ѥ. нѣ́сть о҆тъ̀ несѧ́шты́и̑ и҆ зыва́ѥмъ҃ы́и̑хъ сло́во,** Εἰ μὲν οὖν καὶ ὁ Θεὸς ἐξ ὕλης ἐστὶν ἐργαζόμενος καὶ συντιθείς, Ἑλληνικὸν μὲν τὸ φρόνημα, καὶ τεχνίτης, οὐ ποιητὴς ἂν κληθείη ὁ Θεός. Ἐργαζέσθω δὲ ὅμως οὕτω τὴν ὕλην ὁ Λόγος προσταττόμενος καὶ ὑπουργῶν τῷ Θεῷ. Εἰ δὲ τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου εἰς τὸ εἶναι, οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων ὁ Λόγος, ἵνα μὴ καὶ ἕτερον Λόγον ζητῶμεν, δι᾽ οὗ καὶ οὗτος ἐκλήθη. Атанасий свързва арианстващите със стоиците, 75б6–9 **да к томоу оуподобать сѧ. и҆ рекомыи̑ стои́къ. ꙗ҃ко о҆ни самого бг҃а распроня́ѭть на́ все. се́ же бо́жиа́го словесе, въ ко҆е́ждо сътворе́нъи̑ въчита́ѭть.** Тази теза се нуждае от обширен коментар, защото е свързана както с проявленията на Божията сила при сътворението на света, така и с проявлението на Божието слово във всяка твар. За стоиците никоя твар не съществува преди индивидуалната си реализация. Стоикът Посидоний в средата на I в. въвежда във философска употреба ὑπόστασις. За неоплатониците идеята като причина за съществуването преди реализацията е „повече от съществуването“ (H a n s o n 1988: 181–189). В *Първото слово против арианите*, глава 32, Атанасий привежда и осъжда представеното от Астерий схващане за две сили (δύναμις) и две премъдрости (σοφία), едната сила и премъдрост са вродени, присъщи, свойствени (ἰδίαν) на Бога – с тях той сътворява всичко. Другата сила и премъдрост се манифестират от Христос, който ги е съпридобил (συνυπάρχουσαν), те са осезаеми в делата му (διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν τῆς διακονίας αὐτοῦ). Във *Второто слово* отново е цитиран Астерий за различните сили и премъдрости (фрагмент 66, T e t z, M e t z l e r, H a n s e n, S a v v i d i s 1998: 214): 97б5–13 **а҆стеръ рече. а҆ и҆ присносы́шта же е҆го си́ла и҆ прѣмѫ́дрость, ꙗ҃же безнача́льноу҃ и҆ нерождьнѫ. и҆сто́вьнаѧ помышле́нїа о҆у҃казаѭть., е҆ди́на сьгда и҆ та́ждѐ е҆сть. мнѡ́гы же по рѧдѫ҃ здаными҃ и҆мъ., и҆хъже прьвѣ́нець е҆ди́ночадъ христо́съ. всѧ же тъ҃чно о҆у҃ и҆моу҃шта҃а́го сѧ́ть. и҆ всѧ си́лы того҃ зъдавъша҃а́го и҆ дръжаштоу҃́моу въ пра́вдѫ**

нари́чѫть сѧ, ὁ αὐτὸς Ἀστέριός φησι· Καίτοι γε ἡ μὲν ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ σοφία, ἣν ἄναρχόν τε καὶ ἀγέννητον οἱ τῆς ἀληθείας ἀποφαίνονται λογισμοί, μία ἂν εἴη δήπουθεν καὶ ἡ αὐτή· πολλαὶ δὲ αἱ καθ' ἕκαστον ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσαι, ὧν πρωτότοκος καὶ Μονογενὴς ὁ Χριστός· πᾶσαί γε μὴν ὁμοίως εἰς τὸν κεκτημένον ἀνήρτηνται· καὶ πᾶσαι δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος καὶ χρωμένου καλοῦνται δικαίως. В глава 75 на *Второто слово* Атанасий използва термина „боговчовечаване“, ἐνανθρώπησις, за да подчертае, че въплъщението е замислено преди създаването на света, πρὸ καταβολῆς κόσμου. Божият промисъл в тълкуването на Притчи 8:22 (глави 44 и 47) се състои в ролята на Божествената премъдрост като начало на човешкото спасение, след като нейният ипостас по предопределение приема човешко тяло.

Атанасий не отрича самия метод на логически анализ от гръцката философия и го прилага сам: тезата е́же ра́бъ през диатеза разъложенїе и синтез съложение 68 б7–8 о҆вьгда г҃а хоу҆лѧште. нъ сьгда е́же ра́бъ по разъложенїоу҆ глаго́лемо сълагаѫть. а҆ е́же сътво́рьшоу҆моу. дрьжа́ть а҆ко҆ вели́кꙋ помо́шть своеи́ е́реси. Родово-видовите категории (ро́дъ҃ е́стьство) обаче са приложими само за сътвореното 104б4–5 и҆̑ а҆ко и҆мѧштаѧ ро́дъ҃ е́стьство зъда́но, зъданиѧ глаго́лѫтъ сѧ и҆ зиждѫть сѧ. Ὅτι μὲν οὖν τὰ φύσει τὴν οὐσίαν ἔχοντα κτιστὴν κτίσματα λέγεται καὶ κτίζεται.

Атанасий отрича ролята на Словото като медиатор (месítης) между Бога и сътворените и поставя ударението върху спасителната мисия на Сина: 87a1–8 ѡ҆бъ́ачѣ҆ҕ глаго́лѧ҃ о сем҃. ꙗ҆ко „сьгда хотѧ въ́с҃ѣ бъ́, рожде́ное зъдати сѧ́тьство. е́лма҆ҕ видѣлъ е́сть, не могѫште причастити сѧ. бо́жиѧго нерастворена. и҆ о́тъ него съдѣи́ства, твори҆̑ и҆ зи́ждеть прьвъ е҆динъ сцѣгла е҆ди́нѡ̑, и҆ нарече е́го сы́на и҆ сло́во, да томоу҆ въ междинѣ бываѫштѫ. та́ко ꙋ҆же и҆ вьсе тѣмъ въ́змогѫ́ть быти. Този цитат е взет от *Талия*, фрагмент VI. Тук Арий отхвърля възможността две първични същности в сферата на божественото да бъдат равнопоставени (Бог и Слово Син), причастността на същността на Сина като дял към същността на Бога превръща последната в съставна и изменяема, т.е. вторична същност: Θέλων ὁ Θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου χειρὸς, καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον Υἱὸν καὶ Λόγον, ἵνα, τούτου μέσου γενομένου, οὕτω λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.

Майеринг оценява като типична за неоплатонизма терминологията, с която Атанасий описва духовното израстване в процеса на обожението: Ἡ δὲ αὔξησις ἡμῶν οὐκ ἄλλη τίς ἐστιν ἢ τὸ ἀφίστασθαι μὲν τῶν αἰσθητῶν, εἰς αὐτὸν δὲ τὸν Λόγον γενέσθαι· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐκείνου ταπεινὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ λαβεῖν τὴν ἡμετέραν σάρκα, 175b3–11 мы въ́змо́жемъ въ́здрасти расте́ние́ же на́ше, не и҆нако е́сть, нъ е́же о́тъ́стѫпити о́тъ чѣ҆вьствьнъ҆ѥ́. въ самѡго҆̑ словесе быти. зане́же и҆ съмѣре́ние того. ничесо҆̑ и҆но е́сть. нъ е́же прига́ти на́шѫ плъ́ть. „Нашето израстване не е нещо друго освен отстраняването ни от чувственото (αἰσθητά) и постигане на логоса. Най-ниското (състояние) на логоса не е друго освен приемането на нашата плът“ (прев. авт., П. П.). В отговор на Каненгисер, че авторът на *Третото слово* описва обожението

само с метафизически изрази и само тук е употребен терминът αἰσθητά, Майеринг посочва същата словоупотреба в съчиненията на Атанасий.

Атанасий възприема понятието за време от платониците и Плотин, когато критикува арианското твърдение за Христос, че е имало време, когато не е съществувал. Платониците отричат „разтягането“ на Божественото по време. Темата е разработена още в *Първото слово*, срв. 30.9–15 (Vaillant 1954: 30), цитирани са твърденията, отхвърлени в Никея: **Нє прⷭ́но Б(ог) ѣ Отьць бѣ, нъ бѣ єгда Б(ог)ъ єдⷭ́нъ бѣ и нє ю Отьць бѣ, послѣждє жє прибысть Отьць. Нє присно бѣ С(ы)нъ· въсѣмъ бо бывъшємъ и отъ нє сѫштиихъ, и въсѣмъ сѫштємъ ꙁ҃даниємъ и тваремъ сътворєнамъ, и сⷭ́мо Божіє Слово отъ нє сѫштиихъ бы́сть, и бѣ нѣкогда єгда нє бѣ· и нє бѣ пръвиє даже нє бы́стъ, нъ начѧтъкъ ꙁ҃дати сѧ и тъ имѣлъ.** Божествеността на Отца и Сина не се измерва във времето, срв. *Трето слово*, 175б14–15 **слⷭ́во жє и҃ бг҃ъ рашт҃ениемъ нє мѣритьсѧ,** Λόγος δὲ καὶ Θεὸς ἡλικίᾳ οὐ μετρεῖται. Определението на стоиците за времето като διάστημα κινήσεως „разстояние на движението“ и представата за размерените и уеднаквени векове са обсъдени пак в *Първото слово*, 158.8–10 **и҆́шт҃е бо вьсако растоꙗниє въ вѣцѣхъ раꙁмѣрено єсть** (διάστημα ἐν τοῖς αἰῶσι μετρεῖται), **всѣхъ жє вѣк(ъ) цѣсарь єсть и творьц(ь) Слово, нє сѫштѫ ни понѣ малѫ растоꙗниѫ пръвѣє єго**. Божественото откровение за човеците обаче минава през няколко степени, въплъщението е една от тях, 176а12–14 **растⷭ́штѵ҃ растⷭ́ниемъ тⷭ́лоу҃. въдаⷭ́но бываⷭ́ше ⷭ́моу҃ и҆ ꙗвⷭ́ние божьства и҆ показано бываⷭ́ше всⷭ́мъ, ꙗко цр҃ькы бⷭ́жиѫ҃ ⷭ́. и҆ бг҃ъ бѣ въ тⷭ́лѣ,** αὐξάνοντος ἐν ἡλικίᾳ τοῦ σώματος, συνεπεδίδοτο ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τῆς θεότητος φανέρωσις, καὶ ἐδείκνυτο παρὰ πᾶσιν, ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστι, καὶ Θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι. Следващата степен на откровението е възкръсването: човешкото преуспяване в Премъдростта води до превъзмогване на човешкото естество и след обожението става инструмент (**съсѫдъ**) на Премъдростта за действието на Божественото, явно за всички: 176б5–8: **чловⷭ́чьство въ прⷭ́мѫ́дрости спⷭ́ѣше. прⷭ́въсходѧ по мⷭ́ло. чловⷭ́чьскаго сѫ́тьства и҆ ѡ҃божⷭ́мо, и҆ съсѫ́дъ ⷭ́ѧ бываⷭ́ѧ, протⷭ́ивѫ҃ дⷭ́иствⷭ́ божьства, и҆ сиⷭ́ниѫ҃ ⷭ́го бываѧ. и҆ ꙗвлѧⷭ́мо всⷭ́мъ,** τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ Σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπεραναβαῖνον κατ’ ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ θεοποιούμενον, καὶ ὄργανον αὐτῆς πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς Θεότητος καὶ τὴν ἔκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καὶ φαινόμενον πᾶσι.

В *Словата* Атанасий дискутира с Арий и Астерий. Теоложките позиции и езика на тези опоненти, цитирани от Атанасий, са сравнени от Винцент, който прави списък на божествените и на тварните имена (Vinzent 1993: 41–59). Думите са групирани по категории: прилагателни, названия (имена на Бога и на тварното) от Писанието, свойства на Божеството или на тварите (тук са приведени глаголните форми), форми на изобразяване (εἰκών), определения, които не се употребяват за съответната категория. Във връзка с метафоричната (несинонимната) употреба на определенията и названията е цитирано определението на Швайцер за езика на Плотин: категориите от духовния свят не важат за сетивния свят. За οὐσία в света на сетивното не може да се говори, γένεσις би било правилното име. Каквото

опонентите назовават с омонима οὐσία, то се състои от материя, форма, или и двете смесени (V i n z e n t 1993: 39). Дадени са определения на следните понятия у Арий: сила (δύναμις), проявление на Божията сила (като Премъдрост или като свободна воля на Божия Син), Свети Дух (подобен на Сина по ипостас), космическите сили, медиатора (Сина, създаден от Бога), и тварите (създадени от Бога чрез Сина) (V i n z e n t 1993: 40–57).

В *Трето слово* една основна тема е разликата между ангелите и Христос при проявлението на Божията сила. Ангелите имат очертания, но нямат тяло, докато Исус приема човешко тяло, без да губи от божествеността си.

Въпросът за едно от определенията на Божия Син като „Ангел на великия съвет“, рефлекс на Ис. 9.6, е въпрос за разликата между Словото като демиург и ролята на ангелите като служебни духове. Ето целия текст, който започва с тълкуване на Бит. 28.3–4 и молбата на Исак да бъде благословен внука му Яков: 145а–145б: **а҆ште ли же и҆но҆мѫ нѣ́сть благословеси́ти, и҆ и҃збавлѧти ра́звѣ бг҃а. и҆ нѣ́сть и҆нъ и҆збавлѧ́й и҆ли҆ко҃ва, разв҃ѣ са́мъ гс҃ь. и҃збавѧшта́го же є҆го молѧ́ше патрїа́рхъ на вы҃ню҃ю. а҆вѣ́ є҆сть а҆ко не и҆ного примѣ́шаше въ молитвѣ́ къ бо́гови. ра́звѣ бо́жиѧ́го словесе. того ра҃ и҆ а҆г҃гела бо́жиа наре́че** (Бит. 48.15, 16). **а҆ко тѣ҃ є҆ди́нъ є҆сть о҆тъкрываю҆́й о҆тца. є҆же и҆ апо́сто́лъ твори́ше глаголѧ. благодѣ́ть ва́мъ и҆ ми́ръ о҆тъ бг҃а о҆тьца. и҆ гс҃а и҃и҃сха. та́ко бо и҆ тврѣ́до бѣ́ше благословеше́ніе за нераз҃лѫчи́мое сы́на о҆тъ о҆т҃ца. и҆ а҆ко є҆ди́на и҆ та́ждє є҆сть даємаѧ благодѣ́ть. а҆ште бо о҆тьць да́сть, сы́номъ є҆сть даємое. а҆ште же сы́нъ глаголет сѧ дарꙋ́а. о҆тьць є҆сть сы́номъ и҆ о҆ сынѣ даю҆́. хвалѭ бо рече а҆по́столъ пиша, къ корин҃фіе́мь** (1Кор. 1.3) **бг҃а моє́го. всегда о҆ васъ, о҆ благодѣ́ти бо́жии да́нѣи вамь о҆ христо́сѣ и҆і҃сꙋ́сѣ. се́ же о҆ свѣ́тѣ и҆ о҆ сиа́нии вьсакъ о҆҃зьрить. не бо҃ нъ є҆же просвѣштае́ть свѣ́тъ. тъжде сиа́ніе о҆зара́е́ть. і҆ако҃же бо҃ о҆зара́е́ть сиа́ніе, о҆тъ свѣта є҆сть просвѣштенїе. та́кождє и҆ ви́димоꙋ сы́ноу. ви́димь є҆сть о҆тьц҃ь** (Иоан. 4.9) **о҆тьче бо є҆сть сиа́ніе. и҆ та́ко сы́нъ и҆ о҆тць є҆дино є҆ста.** (Иоан. 10.30) **нъ се҃ о҆ вышьнъи́хъ и҆ зъда́ныи́хъ никтоже не ре́че́ть. ни о҆тьцоу бо дѣ́лаѭштѫ дѣ́ла́е́тъ кто є҆сть а҆гг҃елъ. и҆ли и҆нъ кто о҆тъ зъда́ни҃й. ничесоже҃ бо҃ си́хъ съдѣ́тельства є҆сть вина. нъ о҆тъ бы҃въшии҃х сѫ́ть. и҆ и҆нако, о҆тълъжче́ни и о҆тъстоѧ́ште о҆тъ є҆ди́ного, и҆ ни́ сѫ́тьствомь сѫ́ште. и҆ дѣ́ло сѫ́ште, ни и҃хже дѣла́е́ть бъ҃ могоуть дѣлати. а҆ште ли, то҃ и҆ са́ми са҃ бы҃ша съдѣ́лали. ни і҆ако҃ҳ҃ рекѡ҃ о҆тъдава́ѭштѹ҃ боу҃ съ ни́мъ о҆тъдава́ѭть. ни а҆ггелоу҃ ви́димѹ҃ не ре́че́тъ никто҃ҳ҃ і҆ако видѣ́хъ о҆тца. а҆г҃гели бо҃ і҆ако҃же пса́но є҆сть, слоужебьнїи до́уси.** (Евр. 1.14) **въ слоу́ж҃бѫ съле́ми. и҆ да́ры є҆го і҆же сло́вомь даємы повѣдаѭште сѫ́ть прие́млѭштии́мь; и҆ са́м же а҆г҃гелъ ви́димъ повѣдаетъ посла́нъ бы҃въ о҆ть влады́кы. і҆ако҃же при заха́рїи гаврии́л҃ь** (Лук. 1.19) **и҆ при вцѣ мриѣ** (Лук. 1.26) **тѣ́жде повѣдалъ є҆сть. и҆ вида́й҃ видѣнїе а҆ггельско, вѣсть і҆ако а҆г҃гела видѣлъ є҆́ а҆ не бг҃а, видѣ бо҃ заха́риа а҆г҃гела.** (Лук. 1.11) **видѣ и҆ і҆саи́а гс҃а.** (Ис. 6.1) **видѣ манѡе о҆тьц҃ь сам҃псѡ́новъ а҆г҃гела.** (Съд. 13.11) **і҆ави́ же са҃ и҆ а҆враа҆мови бъ҃.** (Бит. 12.7, 17.1, 18.1) **да ни видаи́ бг҃а видѣ́ше а҆г҃гела. ни видаи҆ а҆г҃гела мнѣ́ше бг҃а зьрѣти. вельми же па́че бъши́ѭ о҆тъстоѧтъ вышьнаа ро́домъ о҆тъ създавъша і҆а бг҃а. а҆ште ли же нѣ́къгда і҆авенѭ а҆г҃гелоу҃. ви́даи҆ гла́съ слыша́ше бо́жии. і҆ако҃ҳ҃ при кѫпинѣ бы҃. і҆ави бо҃ са҃ а҆г҃гелъ гнь пла́менемь о҆гнѧ и҆с кѫпины.** (Изх. 3.2)

и̑ въꙁва гⷣа мшїсе́а, и̑с кѫпины глаго́ла. а̑ꙁъ е̑смь бⷭ̃ъ о̑тца твое́го а̑враа̀ма. бⷭ̃ъ и̑саа́кѡ́въ, и̑ бⷭ̃ъ и̑а̑ковль. (Изх. 3.6) нⷭ̃ъ не бѣ а̑гⷭ̃гелъ, бⷭ̃ъ а̑враа̀мѡвⷭ̃. нъ въ а̑гⷭ̃гелѣ бѣ бⷭ̃ъ. и̑ ви́димъи́ же бѣ а̑гⷭ̃гелъ. бⷭ̃ъ же въ не́мъ глаго́лаше. а̑ко҇ бо стлѣпомⷭ̃ о̑бла́чьномь глаго́лаа̀ше къ мшїсе́ѡу̑ въ колимо́ꙁѣ. та́кожде и̑ въ а̑гⷭ̃гелѣхъ а̑вла́е́ть са глаго́ла бъта́кождє и̑ наꙋги́иноꙋмоу̑ глаго́лаа̀ше, и̑хⷭ̃ же бо глеть бⷭ̃ъ. а̑вѣ е́сть а̑ко словесемъ глаго́леть не и́нѣмъ. Сло́во же не о̑тъла́чено ѿ о̑тца. ни неподѡ́бьнъ и̑ стра́ньнъ е̑стьства сы́, и̑хⷭ̃же дѣ́лаетъ. та̀ сѫть о̑тча дѣ́ла. и̑ ѐди́но съдѣтелїѥ твори́ть. и̑ и̑хⷭ̃же даѥ́ть сы́нъ, та̀ сѫть о̑тьчє даа̀ниє. и̑ видѣ́въи̑ сы́на, вѣ́стъ а̑ко того̀ ви́дѣвъ. не а̑гⷭ̃гела.

Константин Преславски вероятно е познавал формулите от църковните събори, така както са запазени и в *Писмото на Фотий до княз Борис* (текстът за Атанасий и Никейския събор е публикуван у С л а в о в а 2013: 162–169). Към авторство на Константин Преславски сочат темите и езикът в догматичния увод към *Житието на Методий,* въпреки че няма единство по въпроса дали Константин Преславски е автор на *Житието* и дали самият увод е добавен по-късно пред *Житието* (за терминологията в увода на *Житието* вж. D a i b e r 2015: 26, 36–37). Постановката на Атанасий за произхода на Св. Дух е възприета като позиция на патриарх Фотий по filioque петстотин години по-късно; предположенията за арианско влияние при Методий са оборени авторитетно от Томсън (T h o m s o n 1991: 34–35). На Константин Преславски погрешно приписват авторството и на догматичното вероизповедание *Написание за правата вяра* (К у е в 1995: 789–793; Ю р ч е н к о 2003). Темите на екзегезата, третирани в *Третото слово*, са паралелни с вероизповедните формули от *Написание за правата вяра*. Славянските преводи на *Написание за правата вяра* са анализирани от Томсън като заемка от съчинение на Михаил Синкел със сходно заглавие – *Libellus de Fide Orthodoxa* (T h o m s o n 1991: 22–34).

Написание ѡ̑ правѣи вѣрѣ се опира на гръцкия текст на Михаил Синкел, без да е идентично с него. *Написание за правата вяра* на Михаил Синкел Йерусалимски е преведено два пъти съответно през 913 и 927 г.: като добавка към *Номоканона* от 14 титула, и в състава на Изборника от 1073 г., съставен за Симеон. Един трети превод, възникнал от времето на Владимир (980–1015) или Ярослав (1019–1054) като една полуарианска версия, оставя следи в *Повесть временнъх лет* под 988 г. (T h o m s o n 1991: 23). В полуарианската версия има **подобосоꙋштьнъ** за ὁμοούσιος (**сн҃ъ подобосоꙋштьнъ бц҃ю**), **подобосоꙋштьнъ** отговаря на тезата на Василий Анкирски или Акаций Кесарийски (T h o m s o n 1991: 24).

Разполагаме с данни от по-късни преписи, че още в Преслав са били преведени текстове, включени по-късно в минея или в сборници със смесено съдържание, които съдържат оросите от седемте църковни събора. От съчиненията с известно авторство, макар и познати по ръкописи от XIV в., разказ за Събора в Никея и ролята на Атанасий съдържат *Посланието на Фотий до княз Борис* и *Похвалата за св. Константин и Елена* от Патриарх Евримий. Освен спора на архиепископ Александър Александрийски с Арий Патриарх Евтимий споменава и един неназован по име философ,

който е идентифициран като Астерий в *Словата* на Атанасий Александрийски. Атанасий многократно цитира Астерий като свой опонент в *Словата против арианите*.

Полемиката от Събора в Никея е записана в гръцкото *Слово за Неделя на Отците от Първия вселенски събор* на Григорий Презвитер: Κυριακὴ τῶν Ἁγίων πατέρων τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου: Λόγος εἰς τοὺς ὁσίους 318 θεοφόρους Πατέρες καὶ εἰς τὸν Κωνσταντίνον τὸν εὐσεβέστατον Βασιλέα (πресвутерос Грегориос Каисареиас).

В Иван-Александровия сборник от 1348 г. се споменават седемте църковни събора без оросите, но е запазено кредото *Написание за правата вяра*, приписано на Константин-Кирил: **Написание ѡ правѣи вѣрѣ. ѷзвѣщеное кѡстантѷномъ блаженымь фїлософомъ. вѣроүѫ... въ единого гⷭа їүⷭ хⷭа сⷭна единорсоⷣна... ѿ ѻ҃ча сѫщьства въсиавша... тр҃цѫ оүбсо славлѧ ипостаⷭ҇ми. сирѣчь лицы... единѹ҆ствоү же сѫщьствомь кланѣѫ сѧ... въ трехъ сѫщьствомѹ҆ единоѣѫщте сѧ. три же съличиа въ единомъ бⷤжтвѣ... нераⷣѣлно раⷣѣлѣемь. инако како по коижⷣо ѿ сѫщїихъ своистьвъ... едино бо въ трⷭ҇ бⷤжтво и триедино вь нⷭ҇ бⷤжтво. такоже ны оүчить бгословъ григорие наньзианⷭ҇скы... бⷭ҇ сⷭна славлѧ. имже вьсѣ бышѫ. и въ сѫщ҃нѣмь бытии прѣбываѫть... ни сѫщьством же оубо. како естьсⷭ҇ть тоүждъ ли мнѣние ѿметаѫ. болшаа бо ли мⷭ҇ниша такоⷤ нⷤ видѣти. въ единосѫшьнѣи троици по сѫщьствоү или по бⷤжтвоү. да арианское неистовⷭ҇ство ѯгашѫ... раⷣѣлѣѫ съвъкоүплѣѫ бголѣпно неизмѣнное сочее пⷭ҇бие и собразъ сѫщьсⷭ҇тва его.** Тук при **собразъ сѫщьсⷭ҇тва его**, лат. figura substantiae eius, става съвпадеж с латинския превод на ὑπόστασις като substantia, а доколкото **ипостась** е частно проявление на общата същност, затова намираме преводаческо решение **образъ състава** в апостолите Охридски, Шишатоватски, НБКМ, ркп. 880, XII в., ркп. 502 от XIV в., докато в ркп. 93 от XV в. е запазено по-архаичното **образъ оүпостаси его**. Във *Второто слово* по Новгородския препис, 93а8, както и в Чудовския псалтир, изразът е **начрьтание ипостаси его**. В *Третото слово* ἀόρατος ὑπόστασις е **бесплътьнъи съставъ**, ὑπόστασις е **съставъ** и по-късно у Евтимий Търновски. Замяната на **сѫштьство** с **естьство** и на **ипостасъ** със **съставъ** съответства морфологично на латинското Una essentia, tres substantiae.

Терминологията на вероопределението в този текст потвърждава схващането на **сѫштьство** като дума за Божията същност и съответствие на οὐσία (**ѿ ѻ҃ча сѫщьства въсиавша, въ трехъ сѫщьствомѹ҆ ѣдиноүѫще сѧ**), ὑπόστασις е оставено непреведено и изтълкувано (**тр҃цѫ славлѧ ипостаⷭ҇ми. сирѣчь лицы**), в значение на ὁμοούσιος са **съприсносѫштьнъ** и **съличьнъ** (**въ трьхъ лицихъ съприсносѫштьни, три же съличиа въ единомъ бⷤжтвѣ**).

От превода на вероизповеданието можем да заключим, че категорията οὐσία, substantia, ‘същност’ е по-висша от категорията за отношение ὑπόστασις. Очевидно за Атанасий οὐσία е ‘съществуване, същност сама за себе си’, **сѫщьство, сѫщие**, а ‘съществуване, същност в нещо друго’ е ὑπόστασις. Това значение на οὐσία във вероизповеданието на Михаил Синкел е подчертано в гръцките флорилегии с прилагателното αὐθυπόστατος, срв. πατὴρ γὰρ αὐθυπόστατος ὁ πατήρ, **снъ бо снъ** υἱὸς αὐθυπόστατος ὁ υἱὸς,

но в славянски намираме **снъ своѥсобьствьнѣ снъ** и вариант с показателното изпускане на αὐθυπόστατος **отць бо отць**, πατὴρ γὰρ αὐθυπόστατος ὁ πατήρ, **снъ бо снъ** υἱὸς αὐθυπόστατος ὁ υἱὸς (цит. по: T h o m s o n 1991: 23). В превода от Михаил Синкел за μονάδα τρισυπόστατον καὶ τριάδα ὁμοούσιον стои **ѥдиньство трисобьствьно и троицю коупьносоущьнѫ**, тук срещаме в славянски превод и едно от другите гръцки значения на ὑπόστασις – **собьство** ‘качество’. Томсън обръща внимание върху неточния превод на ἰδιότης ὑποστικαῖς ἰδιότησιν със **собьствьнымь собьствомь** (T h o m s o n 1991: 27).

Прави впечатление еднаквата употреба на ключови термини в редактираната книга **а҃ѳанасъ** от Пог. 968 и в преписа на *Похвално слово за Константин и Елена* от Евтимий Търновски (по изданието на К а л у ж н я ц к и / К е н а н о в 2011: 158–185) с тематика от църковните събори, специално **естьство** за οὐσία и **сѫщьство** за φύσις. В ред произведения с български произход, преписвани през същия период, е запазена първоначалната опозиция между двата термина, а именно със **сѫштьство** за οὐσία: в Иван-Александровия сборник 1348 г., *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис*, Бориловия синодик, Хилендарския препис на *Паноплията* на Евтимий Зигавин. Тази първоначална употреба на **сѫштьство** за οὐσία е запазена в *Житието на Исак Далматински* в Супрасълския сборник и в анонимната *Хомилия* от Клоцовия сборник. Както е известно, *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис*, *Словото против богомилите* на Презвитер Козма и *Словата против арианите* са препоръчани от Новгородския архиепископ Генадий в 1489 г. като литература за преписване срещу ереста на „жидовстващите“ в подопечните на Ростов манастири.

Комбинираният метод с използване на текстология и теология поставя ключовите термини в богословската система на всеки отделен автор. Така в преводните съчинения можем да разделим теоложкия регистър на автора и на преводача. Желанието ми е да избегна опростеното представяне на арианските спорове само като противопоставяне на две групи (ариани ~ антиариани) във връзка с формулировката за Божията същност (οὐσία) на Божия Син Слово като подобна или единосъщна (ὁμοῖος ~ ὁμοούσιος). През времето около Никейския събор в 325 г. се оформят три различни схващания за човешкия начин да се мисли за Бога: на Евсевий Кесарийски, Маркел Анкирски и Атанасий Александрийски (R o b e r t s o n 2007).

На Никейския събор абстрактното понятие за Бога е съотнесено с понятието за Логоса Син. Това свойство на Бога, което го прави Бог, е същността, затова „единосъщен“ като определение за Сина Слово го прави Бог. Константин Велики предлага „единосъщен“, но терминът, който не е библейски, е отхвърлен на Събора в Антиохия през 268 г. с осъждане на Савелий и Павел Самосатски. С превода на „единосъщен“ чрез consubstantionalis за латиноговорещите става съвпадеж с превода на „ипостас“ като substantia, а ипостас е частно проявление на общата същност.

Терминът **сѫщьство** е разграничителен при определяне единството на Троицата: единството е по ипостас според Ориген, по воля според арианите и по същност според Атанасий. В един случай Пог. 968 вероятно е

запазил първоначалния превод: 163б12–13 **ѥ́диное сѫ́тьствомъ о҃тьче сло́во,** редактиран в Успенския препис 135а13 **едино е҃ствомь҃** , ὁ μόνος κατ᾽ οὐσίαν.

Едно възможно обяснение за замяната на първоначалния термин в старобългарските преводи за οὐσία (**имѣние**, **сѫ́щьство**) с термина, представен в *Четири слова против арианите* по ръкопис Пог. 968 (**естьство** за οὐσία), е проведената обща редакция в Триода и в превода на Константин Преславски в средата на X в. по времето на цар Петър.

Преводът на οὐσία с **естьство** е една обща езикова особеност в триодите от тип Г и в последвалата още в Преслав редакция на първоначалния Константинов превод. Примерите от класическите старобългарски паметници свидетелстват, че първоначалната опозиция от ранната Преславска школа е била от **сѫщьство** за οὐσία ‘божествената същност’, противопоставена на **естьство** ‘ограниченото по форма и време естество’, φύσις.

Друго възможно обяснение за вторичната смяна на парадигмата и превода на οὐσία с **естьство** можем да търсим в латинската традиция от преводи на класически автори и на Атанасий, например в латинския превод на съчиненията на Платон, където οὐσία е essentia, славянското етимологично съответствие би било **естьство**. Срв. 135б25 εἰκόνι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας εἴρηκε, **ѡ҆бразѫ҆ о҆тча҆ е҆стьства и҆здре́клъ е҆сть**; 145б19 μόνος εἰκὼν ἀληθινὴ καὶ φύσει τοῦ Πατρός ἐστιν. **ѥ́динъ о҆бразъ и҆стовъ. и҆ сѫ́тьствѡ҃ о҆тьчь е҆сть,** 186b 9–14 καὶ γὰρ καὶ ὁ Ἀπόστολος οὐ βουλήσεως, ἀλλὰ αὐτῆς τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα καὶ χαρακτῆρα τὸν Υἱὸν κηρύττει, λέγων· *Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Εἰ δὲ, ὡς προειρήκαμεν, ἐκ βουλήσεως οὐκ ἔστιν ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις, εὔδηλον, ὡς οὔτε τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐκ βουλήσεως ἂν εἴη. Ὁποία γὰρ ᾗ καὶ ὡς ἐὰν ᾖ ἡ μακαρία ἐκείνη ὑπόστασις, τοιοῦτον καὶ οὕτως εἶναι καὶ τὸ ἴδιον ἐξ αὐτῆς γέννημα δεῖ. **не бо҃ нъ а҆постолъ. невóлѧ. нъ самого е҆стьства о҆тчѧаго. свое сига́ние и҆ начрьта́ние сы́на проповѣ́даѣ́тъ глаголѧ. и҆же сы́ сига́ние сла́вы, и҆ начрътá́ние ӱ҆постаси е҆го. а҆ште ли же а҆коже прѣ́вѣе рекóхъ. не о҆тъ волѧ е҆́сть о҆тче е҆стьство и҆ съставъ. а҆вѣ̀ е҆сть а҆ко ни свое о҆тчѧ ӱ҆постáси о҆тъ во́лѧ нѣ́сть. а҆ка же бо е҆сть, и҆ а҆ка же е҆сть, блаженаѧ та ӱ҆постась. таково́ꙋомꙋ и҆ та́ко бы́ти и҆ своемꙋ о҆тъ неѣ̀ поро́дѫ достóитъ.** Двата различителни признака от латинския израз unius substantiae: ‘единственост’ и ‘единство на субстанцията’ са предадени на старобългарски с **цѣ́глъ** ‘единствен’ като определение за Сина като Божие слово и **равьносѫ́щьнъ** по отношение на Троицата, а **сѫ́тьство** и множествената форма на причастието **сыи** в този случай се асоциират с трите ипостасни индивидуалности в Троицата.

Общата езикова особеност между превода на *Словата против арианите* и триодите от тип Г (с превод на οὐσία с **естьство**) предполага редакция на първоначалния Константинов превод. В триодите от тип Г са изхвърлени акростиховите канони на Константин Преславски. Според Г. Попов „в основата на тип Г лежи старобългарски оригинал, в който са намерили отражение редакторски изменения в текста на Триода, направени през X в. в някой ръководен книжовен център на България (най-вероятно в Преславския книжовен център по времето на цар Петър)“ (П о п о в 1985: 109). И

в най-ранния препис на *Църковно сказание* от XII в. **сѫштьство** превежда φύσις, срв. 274d **за приложити г҃а ѥдиноѥ соущьство бжьства съказа**, διὰ δὲ τοῦ προσθρῖναι τὸ κῦρι τὴν μίαν φύσιν τῆς θεότητος ἐστράνωσεν.

Вероятно по времето на тази редакция преводът на *Второто слово* е бил сверен с „изправен“ гръцки ръкопис от т.нар. традиция *x*. Причината да бъде редактирано само *Второто слово* е в теоложките иновации на преводача, които имат за цел да направят ясно противопоставянето ‘божествено’ ~ ‘небожествено’. *Трето слово* не е редактирано и отразява гръцки протограф по смесена традиция *x* и RSP (П е н к о в а 2016: 29–71). Една възможна причина за сверката на *Второ слово* с гръцкия текст е самата екзегеза на Атанасий, която изисква читателят да бъде въвлечен в тълкуването на опозицията ‘божествено’ ~ ‘небожествено’, като прецени сам за кого, кога и как става дума, докато в *Трето слово* екзегезата е експлицитна. За улеснение на новопокръстените Константин Преславски създава неологизми за изразяване на божественото, но основното противопоставяне **сѫштьство** за οὐσία ~ **ѥстьство** за φύσις при първата редакция на превода на *Атанасиевите слова* в късния Преслав е заменено с **ѥстьство** за οὐσία и **сѫшьство** за φύσις. Аргументацията за употреба без разлика на **соущее** и **ѥстьство, собьство** и **лице** е регистрирана вече в Симеоновия изборник в препис *Изборник князя Святослава 1073 года* (П е н к о в а 2015: 60). Същата редакция е претърпяло и преславското *прото-Житие на Константин Велики*. Двете анонимни версии на *Житието* са познати на славянски от Германовия сборник и от МЧМ, но общите езикови черти в *Словата* и в съчинението на Патриарх Евтимий *Похвала за св. Константин и Елена* са основание за хипотезата за съществуване на една минейна преславска про-Вита за месец май от времето, когато е съставен и мартенският миней, представен в Супрасълския сборник. Именно минейната версия на *Житието на Константин Велики* е разпространената в Русия, а анонимната версия от Германовия сборник е размножавана на Балканите. Първоначалната про-Вита на Константин Велики е била подложена на теоложка редакция по същото време, както преводът на Константин Преславски.

Атанасий Александрийски и Патриарх Евтимий

Епилогът на южнославянските антиариански съчинения настъпва в края на XIV в. с двете творби на Патриарх Евтимий *Похвално слово за светите равноапостолски царстващи Константин и Елена* (по-нататък ПКЕ) и *Житие на Иларион Мъгленски* (по-нататък ЖИ). Дискусионен е въпросът кои гръцки текстове, в превод или оригинал, са вероятните източници на Патриарх Евтимий и дали той е познавал препис от *Словата против арианите* на Атанасий Александрийски, преведени през 906 г. в Преслав и редактирани в средата на X в. ПКЕ и ЖИ тук са цитирани по изданието на Калужняцки от 1901 г., препечатано с коментари от Кенанов (Калужняцки/Кенанов 2011: 109–129, 158–185). Към списъка на ръкописите, изредени у Кенанов (Калужняцки/Кенанов 2011: 63–64, 73–87, 109), можем да добавим нов препис, намерен в агиографски сборник, в който са поместени само тези две произведения на Патриарх Евтимий: Сборник от жития, 1/102, Odessa State library, с приписка от 1517 г. (срв. repertorium.obdurodon.org., където под името на Иларион Мъгленски са посочени и други новонамерени преписи на *Житието*). В Сборник 1/102 двете творби на Евтимий са преписани заедно с житията на св. Сава, на Стефан Лазаревич и на Стефан Дечански, т.е. сборникът е свидетелство за създаването на сръбски светоотечески фонд и за желанието да се укрепи ролята на царя и православието.

Литературните източници на ПКЕ и ЖИ са обсъждани десетилетия: Dragojlović 1973: 121–143; Иванова 1981б: 3–15; Русев 1982; 14–29; Кенанов 1994: 159–190; Калужняцки/Кенанов 2011: 33–36, 63–64; Hannick 2006: 364–365. Моделът, по който учените досега търсят източниците за съставянето на двете Евтимиеви произведения, включва преди всичко намиране на славянски преводи, които могат да бъдат в основата на даденото произведение, или на гръцки ръкописи, споменаващи името Евтимий (преглед и литература у Калужняцки/Кенанов 2011: 34–71). От досегашната информация за ЖИ негови извори са „Проложният разказ за пренасяне на мощите, Догматично всеоръжие на православната вяра на Евтимий Зигавин, Житието на Теодосий Велики, както и неизвестни източници. Централно място в съчинението е отделено на спора на св. Иларион с еретиците, за което са използвани цитати от трактата на Евтимий Зигавин. От Житието на Теодосий Велики са заимствани някои сюжетни елементи и литературни формули, от проложния разказ Евтимий е черпил данни за пренасянето на мощите в българската столица“ (цит. по: Encyclopaedia

Slavica Sanctorum, Пространно житие на св. Иларион Мъгленски от Евтимий Търновски, и Иванова, Спасова 1986: 118). Според Томова, която изследва версиите на *Проложния разказ* по ръкописи, запазени в Румъния, Сърбия и Русия, той е съкратена версия на оригиналното търновско произведение (Томова 2013: 466–470). Изброените автори не са взели предвид гръцкия източник за антиарианските спорове на самия Зигавин, именно Атанасий Александрийски; причината е в тогавашната липса на издания на *Догматично всеоръжие* и на *Атанасиевите слова*.

От текстовата критика на гръцките ръкописи е известно, че *Догматическо всеоръжие* на Евтимий Зигавин съдържа следните много обемисти откъси от *Второто слово* на Атанасий Александрийски: глави 2.7–28, 3.9–14, 4.23–5.7, 6.1–5, 6.12–28, 7.6–8.12, 9.2–10.7, 11.8–12, 12.5–29, 14.9–36, 20.19–21.6, 22.10–24, 23.6–32, 24.21–27, 28.10–30.27, 31.22–33, 34.19–35.25, 36.28–37.7, 38.1–23, 39.21–23, 47.6–23, 50.13–22, 51.6–22, 50.20–29, 53.12–55.7, 55.20–33, 60.4–23, 61.6–20, 65.2–21, 66.7–29, 67.11–69.19, 73.1–77.3 (Tetz, Metzler, Hansen, Savvidis 1998: 98–99).

От *Третото слово* – по информация от Викерт, препечатана в гръцкото издание на Тец и Вирва (Tetz, Wyrwa 2000: 294), Зигавин заема следните фрагменти, представени тук с номерация на главите в гръцкия текст и съответствието им в изданието на славянския текст: 1.10 ἤρξαντο – 18 ἀσώματος (134б18–135a5); 1.24 οὐ γὰρ – 33 ἐστιν (135a15–135б2); 3.14 διὰ τοῦτο – 4.18 πατήρ (136б23–137б1); 4.22 πάντα – 5.3 πατρός (137б8–137б13); 5.12 ἐν γὰρ – 6.32 λόγος (138a1–139a20); 8.1 ἐπειδὴ – 12 θεόν (140a7–25); 10.1 ἀλλὰ – 10.33 χάριν (141б24–142б25); 11.2 ἀνάνκη – 12.4 υἱοῦ (142б25–143б18); 24.2 ὁ δὲ μακάριος – 25.23 πονηρόν (153б11–155a13); 26.4 πῶς δύναται – 27.24 λόγου (155a25–157a18); 29.1 σκοπὸς – 31.12 ἄνθρωπος (158a25–159б24); 32.1 τῆς σαρκὸς – 38.11 χάρις (160a21–165б18); 39.14 εἰ δὲ – 40.18 βεβαίως (166б6–167a25); 43.3 τίνος – 44.28 γνώσεως (168б20–170a12); 45.1 Ἀλλ’ – 45.20 γῆν (170a12–170б17); 46.8 ὥσπερ – 48.17 γεγραμμένων (171a7–172б21); 48.19 πότε – 51.29 ἐπεδέχετο (172б25–175a15); 52.1 ἄνθρωποι – 54.3 διανοίᾳ (175a15–176б18); 55.7 Εἴπερ – 55.16 ἐμοί (177б10–27); 56.1 Ἔδει – 56.5 λέγεται (178a12–19); 56.14 ἐπεὶ – 57.3 ἑλθών (178б8–179a11); 57.6 εἶχε – 57.10 κατεσκεύαζεν (179a16–19); 57.10 Οἱ – 57.14 ὑπομένειν (179a19–179б1); 57.14 Πῶς – 58.11 διαμείνωσι (179б2–180б4); 58.15 Ἀλλ’ – 59.10 ρήματα (180б12–181a16); 59.10 καὶ – 60.4 κακόνοιαν (180б2–181б23); 60.4 Πτολεμαῖος – 61.13 ἀληθείας (180б2–182б27); 62.3 καταισχυνθέντες – 63.14 Λόγον (183б3–184б10); 64.7 Πῶς – 64.22 γινομένων (185a16–185б17); 65.6 Ἀλλ’ – 65.11 κτίμα (186a4–186a11); 65.23 – 66.25 καὶ γὰρ καὶ – γνωρίζει (186б6–187б7).

За ПКЕ, издадено по текст от 1474 г. Putna 571/II, като византийски извори се сочат анонимното *Житие на Константин*, BHG 364, и *Пространното житие на Константин* от Евсевий Кесарийски, BHG 361x (Иванова 1981б: 3–15; Русев 1982: 14–29; Hannick 2006: 364). Според Ханик няма повод анонимното *Житие* BHG 364 да се разглежда като среднобългарски превод от XIV в., макар и преведено на славянски и включено в Макариевите Чети-минеи (Hannick 2006: 364). Творбата на Евсевий

Кесарийски остава непозната на славянски, макар че елементи от това съчинение предположително са заимствани от митрополит Иларион Киевски в средата на XI в. в неговото *Слово о законѣ и благодати,* гл. 44 (вж. литература за *Словото* на Иларион у H a n n i c k 2006: 365). Заключението на Ханик е, че отговорът на въпроса за участието на тези извори е отрицателен, „няма причина да се приеме, че Евтимий е превел гръцки похвали, които по-късно е използвал за собствените си хомилии“ (H a n n i c k 2006: 365).

Както установява Райнхарт (Р а й н х а р т 2016: 457–470), *Житието на Константин* е преведено и съставено на славянски по две гръцки версии, но славянският не отговаря точно на нито една от тях. Ученият е сравнил преписите на славянските и византийските версии на два от изворите за *Похвалата*: *Visio Constantini* (*Виденето на Константин*) и *Inventio crucis* (*Намирането на Кръста*). Изводът на Райнхарт е за два старобългарски превода по две различни гръцки версии: минеен и сборников, но нито един от издадените гръцки преписи не е оригинал на старобългарските преводи.

Богословската и антиеретическата лексика в оригиналните произведения на Патриарх Евтимий е изследвана от Карачорова и Мичева (К а р а ч о р о в а, М и ч е в а 2017: 125–133). С отчитане на богословската семантика е проучено и значението на Йоан-Екзарховите творби като източник за по-късни ересиолози, по-специално връзката между догма и текст у Йоан Екзарх (*Шестоднев*) и Презвитер Козма (*Беседа против богомилите*) (М и н ч е в, С к о в р о н е к 2014: 95–123). Взаимодействието между общоупотребима и терминологична богословско-философска лексика в диахронен план изследва Илиева (И л и е в а 2016: 74–90).

Наративният модел и сведенията от гръцките източници

От гледна точка на съдържанието основният извор за сведенията в гръцките жития е *Животът на Константин Велики* (*Βίος Μεγάλου Κωνσταντίνου,* по-нататък ЖК) от Евсевий Кесарийски, специално трета и четвърта книга, и анонимното *Житие на Константин* в ръкопис BHG 364 (H a n n i c k 2006: 364–365). Не е известен старобългарски или средновековен превод на *Църковна история;* структурата на Евтимиевата творба също следва Евсевиевото повествование, напр. изброените територии, представени на Никейския събор в глава 13 на Евтимий, съвпадат буквално с книга III, глава 7 у Евсевий. Глава 14 на Евтимий за узаконяването на празнуването на Пасхата отговаря на сведенията в глава 14 и 18 у Евсевий; пирът, устроен от Константин, е описан в глава 22 на Евсевий. Глава 16 на Евтимий за поръчката към Макарий съответства на глава 28 на Евсевий. Чудесата обаче в глава 13 за светите Хрисантий и Мусоний и разказът за философа са от друг източник – *Слово за Неделята на Отците от Първия вселенски събор* на Григорий Презвитер: Κυριακὴ τῶν Ἁγίων πατέρων τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου: Λόγος εἰς τοὺς ὁσίους 318 θεοφόρους Πατέρες

καὶ εἰς τὸν Κωνσταντίνον τὸν εὐσεβέστατον Βασιλέα (πρεσβύτερος Γρηγόριος Καισαρείας). Този Григорий Презвитер (Γρηγόριος Αγιογράφος Πρεσβύτερος) от Кесария, VI в., е предполагаем автор на житие на Григорий Назиански. За разлика от съименника си, споменат в Архивски хронограф от XV в., Григорий Презвитер от приписката в Хронографа е съставител на сборник с книгите на Стария завет и *Хрониката* на Георги Амартол по времето на цар Симеон. В славянската традиция е регистрирано *Слово на 16 юли* в памет на Отците от Четвъртия халкидондски събор, поместване и в чест на Отците от Третия ефески събор през 431 г. (**на несторїа нечьстивѣишаго и безбожнаго**), но засега не ми е познат славянски превод на *Словото* на Григорий Презвитер, предназначено за първата неделя след Петдесетница. В службата в неделята на Православието на 19 февруари се споменават Арий и осъдените на Халкидонския събор Македоний, Петър Страхливия, Пир Константинополски и Севир Антиохийски: **Ариева нечистаꙗ ѹпразднисѧ прелесть, Македониа, Петра, Севира же и Пирра: и светит Свет трисолнечный**. Свидетелството на Григорий Презвитер за епизода между патриарх Александър Александрийски и ругаещия философ, неназован по име в ПКЕ, както и пасажът за поръчката на Константин Велики до патриарх Макарий да намери лобното място на Исус попадат през *Църковната история* на Руфин в *Хрониката* на продължителя на Синкел – Теофан Изповедник (вж. текста на *Хрониката* у Тотоманова 2008: 488б). Епизодът с ругаещия философ и покръстването на Константин е записан и в *Хрониката* на Георги Амартол. През 873–875 г. Анастасий Библиотекар прави латинска компилация от Никифор, Георги Синкел и Теофан, не е известно обаче дали тази латинска компилация почива на вече готова гръцка компилация и дали гръцкият текст е познат в Преслав.

Фрагменти от текста на ПКЕ за Никейския събор се съдържат и в *Хрониката* на Георги Амартол, който заимства на свой ред разказа от Руфин (Щеголева 2002: 19–23). Този разказ е включен в *Житието* на Атанасий в Пог. 968, запазено в Синайския патерик и Успенския сборник.

Формулата на арианските твърдения в ПКЕ е от събора, свикан от патриарх Александър Александрийски през 321 г., и преповтаря анатемата от Никея. Посланието на Константин Велики към Арий и Александър е от Евсевий, *Църковна история,* гл. 64–72, но е налице и в *Църковната история* на Сократ Схоластик (380–440). Сократ описва пръв епизода с покръстването на Константин. Разказът за св. Елена в Йерусалим у Евсевий съдържа само сведение за откриване на гроба, но не и на Кръста. През 395 г. Амвросий Медиолански в надгробно слово за Теодосий пръв разказва за откритието на Кръста и чудото с изцелението с помощта на Кръста.

Евсевиевата *Църковна история* свършва в 316 г., от нея е взет конфликтът между Константин и Максенций (срв. *Църковна история*, гл. VIII, 14, и ЖК, кн. I, гл. 33–35). Евсевий, а след него и Патриарх Евтимий изпускат сведението за персийския Шапур Втори и убийството на сина на Константин Криспус, добавки в други версии на ЖК.

Числото на участниците в Никейския събор, което варира у Евсевий,

Хиларий, Руфин, Йероним и други автори и църковни историци, е регистрирано най-напред в смятаните за коптски Актове на Никейския събор, датирани от 362 г., и в писмото на Либерий до епископите от Азия, датирано от 365 г. (R o b e r t s o n 1891, XVII; Ad Afros epistola synodica, To the Bishops of Africa, Letter of ninety bishops of Egypt and Libya, 489). Около 369 г. Атанасий Александрийски налага числото 318 заради сакралната символика на гръцките букви τηι, Т символизира Кръста, ΗΙ – свещеното име. Това число е възприето във всички славянски документи. Според Евсевий – по свидетелството на мохамеданина Исмаел Ибн Али – Константин е избрал от 2048 кандидати само 318.

Евсевий, а след него и Сократ споменават само три храма, издигнати след откритието на Кръста: на Голгота – „Храм на Гроба Господен“, във Витлеем – храм „Рождество Христово“, и на Елеонската планина – църква „Възнесение“. В *Житието* на Елена, написано през VII в., са добавени: в Гетсиманската градина – църква „Св. Семейство“, във Витлеем – освен кръстовидната църква за Рождество още и църква за избитите от Ирод младенци, църква на Богородица на мястото, където пастирите научават за рождеството на Исус, и мн. др. Този подробен списък е включен от Евтимий в края на глава XIX. В Евтимиевия текст той се предхожда и от друг списък от църкви. По място на изграждане църквите отговарят на чудесата на Исус според разказите на евангелистите, вероятно този първи списък е добавен след IX в. През този период навлизат в менологиите и паметите на мъчениците, в памет на които издига църкви Константин: Мокий, Агатоник, Мина; тези мъченици са отбелязани и в Менология на Василий Българоубиец.

Използването на Евсевий като пряк източник за ЖК се подлага на съмнение от съвременните изследователи отчасти заради ролята на самия Евсевий като полуарианин по време на Никейския и Тирския събор, отчасти заради споменатото в книга IV на ЖК, гл. 57–58, късно покръстване на Константин от арианина Евсевий Никомедийски. Евсевиевото ЖК има слабо разпространение, например Йоан Златоуст се оплаква, че по негово време деянията на императора са забравени (PG 49: 216, цит. по L i e u 1998: 100). Съществува преведено на славянски *Слово против арианите* с предполагаем автор от IV в. Марк Диадох (гръцки текст в PG 65: 1141–1212), но гръцкият текст съдържа терминологични особености, свързани не с арианите, а с концепцията на Евномий. Срещу Евномий Василий Велики пише съчинение *Ἀντιρρήτικον* от пет книги (автентични три), с разглеждане на ключовите термини „единосъщен“ (на православните), „подобосъщен“ (на арианите), „подобен“ (на привържениците на Акаций, отхвърлен на Събора в Константинопол, 381 г.) и „различен“ (на Евномий).

През VI в. се появява разказът на Александър Монах за откриването на Светия кръст – *De inventione sanctae Crucis* (PG 87: 4016–4076), през VII в. е съставено житие, в което се съобщава за намирането на Кръста и основаването на Константинопол с участието на Отците от Никея по времето на Митрофан. Както е известно, през VIII в. е съставено най-популярното житие на Константин, означено в BHG 364 като the Guidi-Vita по името

на издателя Гуиди (G u i d i 1907: 306–340, 637–660; описание и английски превод L i e u, M o n s e r r a t 1996: 99, 136–176). Този текст е използван от трима автори от късновизантийския период: Константин Акрополитес (BHG 368), Никефорос Грегорас (BHG 369) и Йоан Хортасменос (BHG 362). Vita BHG 364 има над 40 преписа и е позната по една версия препис от XI в. и друга версия препис от XII в., но протографите са по-ранни, защото информацията се съдържа и у Теофан, чиято *Хроника* е завършена през 820 г. Във вариантите на *Житието* в BHG 365z и 366 не се споменава покръстването на Константин от Силвестър, характерно за по-късните жития. Патриарх Евтимий споменава и двете покръствания. В *Хрониката* на Никифор Калист, завършена през 1320 г. (PG 145), влизат всички елементи, познати от *Житието* на Константин, така както е представено от Патриарх Евтимий, включително и разказът за построяването на множество църкви. Един текст, подобен на BHG 364, а именно BHG 363, е компилация от Евсевий и BHG 364, компилацията изглежда по състав най-близко до текста на Патриарх Евтимий, защото в самото начало пропуска сведенията за незнатния произход на Елена и аферата ѝ с Констанций Флор. Историята на късните византийски жития е изследвана от Хинтерберген (H i n t e r b e r g e n 2011: 41–59).

Патриарх Евтимий сам цитира Евсевий в началото на глава IV за смъртта на Максимиан след извършеното от него мъчение на Фотий и Аникита. Следва цитат от Геласий Кесарийски (†395), неговото изгубено днес допълнение към *Църковна история* на Евсевий с разказа за намирането на Кръста е преведено от Руфин Аквилейски (†410) в неговата *Църковна история*, кн. X, първите 14 глави. Руфин е преведен на латински, той изпуска глава X от *Църковна история* на Евсевий и добавя две глави до смъртта на Теодосий (†395), срв. PL: 21. Този разказ отговаря по фабула на глава XVIII у Евтимий. Двете посочки на Евтимий за Евсевий и Геласий са налице и в гръцкия текст на BHG 364.

По-старите изследвания на ЖК засягат историческите сведения и битуването на същите сведения у различни биографи на Константин. Самите гръцки биографи на свой ред използват Църковните истории на Сократ Схоластик, Созомен и Теодорит Кирски. Преглед на литературните източници в съпоставка с археологическите артефакти за историята на Константин дава Блекман (B l e c k m a n n 2012, 14–34).

Наративът в известните славянски предевтимиевски текстове

Хипотезата, че едно преславско *Житие на Константин*, наречено тук про-Вита, е попаднало в Новгород по времето на митрополит Иларион Киевски в състава на пренесената от Преслав библиотека, се основава на единични извлечения в руски ръкописи, например Иларион Киевски е заимствал идея от *Житието на Константин* в гл. 44 на съчинението си

Слово о законѣ и благодати (вж. библиография у H a n n i c k 2006: 365). Попадането на старобългарски превод на *Житието на Константин* в Киев не изключва и по-късно пренасяне на една атонска версия в Новгород. Както е известно, през 1489 г. Новгородският архиепископ Генадий препоръчва за преписване в борбата срещу ересите *Словата против арианите, Словото на Презвитер Козма против богомилите, Посланието на патриарх Фотий до княз Борис* и *Деянията на Силвестър, папа Римски.*

Сравнението на Евтимиевия текст с текста на ръкопис 783 от Троице-Сергиевата лавра е в полза на предположението за един общ източник, една про-Вита, позната след X в. Тази про-Вита е била предпочетена от Патриарх Евтимий пред анонимните или апокрифните разкази, познати от предевтимиевия Германов сборник.

Елементите в разказа на Евтимий за проказата на Константин, препоръката да се намаже с кръвта на младенци и решението да се откаже от убийствата им, видението с апостолите Петър и Павел, кръщението на Константин от папа Силвестър и последвалото изцеление са налице в BHG 364 и в славянския превод на *De donatione Constantini magni Imperatoris* (Д а р К о н с т а н т и н а: фолио 469–471). Гръцките канонисти (след Валсамон) не са се съмнявали в достоверността на сведенията от това анонимно латинско съчинение. Като се ръководят от Актовете на Втория вселенски събор в Константинопол през 381 г. и Четвъртия в Халкидон през 451 г., които изравняват правата на Константинополския патриарх и римския папа, канонистите приемат, че дадените на папата права от Константин принадлежат и на патриарсите, които са приемници на апостолите. През IX в. е общоприето, че Александрийската патриаршия е приемница на апостол Марко, а Константинополската – на апостол Андрей.

От разказа в ръкопис 793 става ясно, че при Евтимий е модифицирано твърдението, че Константин е поверил на папа Силвестър върховенството над четирите катедри: Александрийска, Антиохийска, Йерусалимска, Константинополска – и над всички християнски църкви. Патриарх Евтимий споменава само за дадено първенство на Рим, като имаме предвид и историческите обстоятелства по негово време с желание за помощ срещу нашествениците от юг.

Важно за ранното датиране на славянския превод на *Дара на Константин Велики* е забраната светските власти да накърняват правата на църквата. И в двата текста, ПКЕ и ръкопис 793, се повтаря едно сведение, което у Евтимий гласи: **написа же и къ въсѣмъ властем дръжавы своюѥ ни въ чьсѡмѫже обидѣти цр(ъ)кꙋвь, нъ въсакоꙋ прїазнь и покоренїѥ тѣмь подадати**. От сравнението с ръкопис 793 личи, че Патриарх Евтимий изпуска редица детайли, например в глава II за началото на Константиновото управление като първа година на 200-та олимпиада, в глава III – разказа за робите на персите, изпусната е и главата за външния вид на Константин преди Евтимиевата четвърта глава, в глава V е изпуснато сведението за лабарума (христограмата от буквите X и P) върху златния кръст на Константин, в глава VII не се споменава молбата на Константин да получи портрет на

апостолите Петър и Павел, в глава X е изпуснат броят на войниците, загубени в първите два дни на войната с жителите на Виз – 6000 и 3000.

Идентификацията на богословите, споменати в антиеретическите спорове, спомага за изясняване на историческите източници, използвани от различни славянски автори. Споменатият от Патриарх Евтимий **Ѧханїи Мантакоүнїи**, който заедно с арменските иереи според ЖИ (Калужняцки/Кенанов 2011: 119) пренася ереста на Евтихий и Диоскор в арменската църква, е богословът Йоан Мандакунѝ (ок. 400–490). Мандакуни е ученик на Месроп Мащоц и автор на трактат срещу халкидонския орос, но името му не фигурира в съвременните български справочници и речници. Една графична особеност – използването на **ѧ** за звукосъчетанието *ан*, сродява Евтимиевия текст с написания от типа **алеѯѧдра** в Германовия сборник и в Лобковския паримейник (срв. Мирчева 2006: 48). Извори на Патриарх Евтимий за спора на Иларион с арменските еретици по въпроса за арменския пост теоретически биха могли да бъдат още *Писмата* на патриарх Фотий от 60-те години на IX в., приписваната на Фотий *История* (Photius, *Contra Manichaeos* – PG 102: 16–17), от която Евтимий Зигавин заема първите десет глави за съчинението си *Паноплия* (PG 130), а също и *Хрониката* на Георги Амартол (версия в Codex Scorialensis и Codex Coislinianus 310).

Споменатият Сергий от дискусията с евреите е познат по *Изобличителното слово срещу армените* (Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ ἀρμενιῶν) на католикос Исаак (Sancti patris nostri Isaaci, magnae Armeniae catholici, *Oratio invectiva adversus Armenios* – PG 132: 1198). На славянски по този спорен въпрос за поста съществува и *Синтагмата* на Псевдо-Атанасий Александрийски (ἐκ τοῦ συντάγματος τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου, нач. μὴ παράβαινε νηκτείαν Κυρίου, край τῶν δὲ συνάξεων μὴ ἀμέλει), включена в *Пандектите* на Никон Черногорец, гл. 57, славянски преводи през XII и XIV в. *Синтагма* на Псевдо-Атанасий е включена и в *Устава* на Княз Владимир от XI в.

Арменските източници за преследванията на християните след Никейския събор са използвани в църковните истории на Созомен (срв. Sozomene et les Actes syriaques de saint Symeón bar Sabbae, Bibliotheca hagiographica orientalis 1910, No 1117) и на Теодорит Кирски. Теодорит използва Атанасий Александрийски и Созомен в историята си за периода от 324 до 429 г., той е автор на недостигналите до нас трактати *Против персийските магове* и *Против юдеите*, а за съчинението си *Лекуване на елинските болести* се основава на Атанасий Александрийски.

На славянска почва историята за спора на християните с персийските магове е запазена в Супрасълския сборник, в *Мъчението на Йона и Варахисий* (написано от Исая от арменското село Арзан). Мъченическият разказ влиза и в Martyrologium Romanum Gregorii XIII (Rome 1583). Този *Мартирологий* възхожда към съставения през 875 г. *Мартирологий* на Усуард, който се основава върху *Хрониката* на Беда Достопочтени от 731 г., с ясни следи от Евсевий. Славянски превод на Евсевий не е познат, но заемки от глава 9 и 10 от Евсевиевата *Църковна история* са запазени в славянска-

та версия на Георги Синкел. За *Хрониката* на Синкел е установено, че се опира на Юлий Африкан, но самият Юлий Африкан е познат по текста на Евсевий (за паралели към Африкан в славянската версия на Синкел вж. Тотоманова 2008: 410–456). Характерното за Африкан датиране по Олимпиади е останало в текста на *Дара на Константин* (ръкопис 783 от Троице-Сергиевата лавра).

Що се отнася до съдържанието на ПКЕ, Патриарх Евтимий може би е познавал *Слово за Успение Богородично*, предполагаема компилация на Йоан Екзарх, и анонимното преводно *Обретение на Честния кръст*, засвидетелствани в Германовия сборник (Мирчева 2006: 260–283, 749–777). В *Похвала за Йоан Богослов* от Йоан Екзарх в същия сборник е указано основното твърдение на арианите, което е дадено и от Патриарх Евтимий: 33б11–12 **дръзаѫ и ересиѫи ѿ иереѕигъ г҃лати ꙗко ѿцъ бѣ иегда с҃на не бѣ** (Мирчева 2006: 330), у Евтимий: **бѣ нѣкогда шт҃ьць егда не бѣ сынь** (Калужняцки/Кенанов 2011: 168). В *Слово за Успение Богородично* се споменава за Халкидонския събор от 451 г. по данни от Евтимий Велики, един от стълбовете на пустиножителството, от когото иначе не са засвидетелствани слова: 257а15–17 **евтумиꙗ чьстѣнꙑ истории... въ третиимъ словеси** (Мирчева 2006: 767). Евтимий Велики е съвременник на императорите Лъв Велики Тракиец, 457–474 г., и Маркиан, 450–457 г. Според текста на Германовия сборник и на Евтимий в ПКЕ пренасянето на мощите от църквата на Св. Богородица в Гетсимания до Влахерна, където се пази и частица от Честния кръст, става при император Маркиан. Според текста в Германовия сборник поръчват на Йерусалимския епископ Ювеналий (**иоувеналии**) да пренесат мощите, а у Патриарх Евтимий поръчката е към Йерусалимския епископ Макарий. Той е съвременник на императорите Лъв Тракиец и Маркиан. Според византийската история на църквата във Влахерна събитието става при арианско настроения император Лъв Тракиец през 458 г., мощите са пренесени от Йерусалим до Константинопол от братята Галвий и Кандид. Източници за първата версия с името на Маркиан са Евагрий и Теофан, продължителят на Георги Синкел в неговата *Хронография* от VIII в.

Възможно е с посредничеството на славянската версия на Синкел да е използван текстът от *Църковна история* на Евсевий за манихеите, включен в ЖИ от Патриарх Евтимий. Славянската версия на *Хрониката* на Георги Синкел предполага съществуването на гръцки хронографски свод, съставен след 815 г. (Тотоманова 2008: 589–590).

В преведеното от гръцки слово *Обретение на Честния кръст* в Германовия сборник са отбелязани редица преславизми и преводът е характеризиран като „сравнително по-късен (в рамките на старобългарския период)“ (Мирчева 2006: 90). *Словото* в Германовия сборник се опира на сирийска версия от V в., най-популярната през Средновековието, с участието на покръстения еврей Кириак. В тази версия Константин бива покръстен от Евсевий, докато у Патриарх Евтимий се споменава присъствието на неназовани по име епископи и се изказва съмнение как е

възможно да бъдат извършени толкова божествени дела от Константин, без да е покръстен по-рано. Патриарх Евтимий набляга на едно ранно покръстване на Константин Велики от папа Силвестър, както е отбелязано и в *Дара на Константин*, и в *Хрониката* на Георги Амартол.

Повествованието у Патриарх Евтимий отговаря на различен от Германовия сборник гръцки текст за намирането на Кръста, при това смятан за най-архаичен, защото е засвидетелстван в хрониките на Руфин и Созомен. Достатъчно е да цитирам двете описания на видението на Константин Велики: в предевтимиевия Германов сборник 4а12–16: **крⷭ̑тъ съ горы сиꙗжщь сѧ. имѧщъ писание звѣздами. и глава прикоснꙋвши сѧ емъ, и гл҃а емоу. ц҃рю симъ wбразомъ оделѣеши ратникомъ**; у Патриарх Евтимии, гл. X: **видѣ кр(ъ)сть звѣздами стоещь на небеси, и писанїе, глаголюще сице. Симь знаменїемь погоубиши въсе врагы свое.**

Версията от Германовия сборник влиза в дамскините като приписано на Дамаскин Студит *Слово на поклонение на Честния и животворещ кръст* в Троянския дамаскин (И в а н о в а 1967: 217–223). Текстът е записан и в Копривщенския дамаскин.

Компилативният характер на ПКЕ личи от съдържанието и структурата ѝ. Изглежда, че Евтимий е използвал вече съществуваща славянска компилация на ЖК по текста от BHG 363 и BHG 364, като добавя увод и посвещение за цар Иван Шишман. С ранен превод от гръцки в ПКЕ се обяснява двукратно непреведената гръцка лексема **стеѱа** ‘насочи’, при повторението на разказа за едни и същи събития: в глава XVI **матерь свою степса є҆леноу, и вса тwй царскаа въроучи, самовластно и невъзбранно въса дѣиствовати царскаа,** в глава XVIII **матерь свою свѣтѣйшоую є҆леноу стеѱа, царь и вса той върѹчи царскаа самовластно владати.** Повторението в глави XVI и XVIII говори за компилация от различни източници, към втория вариант е прибавен още сънят на Елена. Впечатлението за структурна неоднородност в ПКЕ е подсилено от разночетенията в двата отрязъка: **безвѣстие ~ невѣдѣние**. Различни конструкции са използвани за предаване на гръцките членувани форми: конструкциите с анафорично местоимение в изрази като **даже на хрїстїаны wт моучителюи прѣста рать** са много чести в превода на Константин Преславски. Друг тип членуване със задпоставно местоимение се явява във втората съставка на ПКЕ, разказа за намирането на Кръста: **въсчьстный онь грwбь, животворещее онw дрѣво.**

По съдържание вторият вариант в глава XVIII отговаря на версията за намиране на Кръста от Геласий Кесарийски, позната от латинския превод в *Църковна история* на Руфин. По-подробно намирането на Кръста след Геласий описват гръцките църковни историци Сократ Схоластик и Созомен, но заслужава да се отбележи интересът на славянския преводач към Руфин. Славянското *Житие на Атанасий* в ръкопис Пог. 968 започва именно с отправка към *Църковната история* на Руфин. Като четиво *Църковната история* на Руфин заедно с анонимните *Деяния на папа Силвестър* е препоръчана от папа Геласий (*D e c r e t u m G e l a s i a n u m*: 492–496).

Темата за празнуването на Пасхата е разгледана в ПКЕ във връзка с

решението на император Константин и Никейския събор да се уеднакви времето за празнуване в целия православен свят и празнуването да трае две седмици. Същото съобщение е налице у Теофан (срв. текста в славянската версия на *Хрониката* на Георги Синкел, Тотоманова 2008: 486б, 15–21). Обяснението за този Пасхален модел от две седмици дава Атанасий Александрийски именно в споменатото пето по ред *Слово* в книга ѧ҃ѳанасъ: *Слово за празнуването на Пасхата* от неизвестен гръцки извор, по мое мнение това е съчинение на Атанасий Александрийски от 330 г., запазено само на славянски (Penkova 2008: 279–303).

В ПКЕ антиарианската тема е зададена с твърдението на Арий за тварния произход на Божия Син: **сына божїа и бога господа нашего Ісоуса Христа въ тварь съвести дръзноувь, и бѣ нѣкогда wт(ь)ць, егда не бѣ сынь**, и приетото в Никея определение: **сына же божїа съприсносмщна и единосмщна и нераздѣлна wтцоу и светомоу доухоу** (гл. 12, Калужняцки/Кенанов 2011: 168). Екзегезата на темата за произхода и природата на Божия Син е разработена във *Второто* и *Третото слово* на Атанасий. Лексиката е еднаква, напр. **іавѣ есть сѫтьственое своиство сыновле еже къ отцѫ. и подобьство, аште бо бѣ нѣкъгда егда не имѣаше отьць** (Пенкова 2016: 347). Сравни сходните тълкувания у Евтимий и Атанасий за тялото на Исус и характера на Христовите мъки – привидни или истински:

• у Атанасий: **показано бываше. іако не привидѣние. нъ по истинѣ бѣ имѣа тѣло. Подобаа́ше же гн҃и, въ человѣчьскѫю плъ́ть ѡ҆блача́шть сѧ, въ высѫ съ свои́ми ѥ҆ѧ стра́сть ми ѡ҆блѣшти сѧ. да і҆ако҃ свое ѥ҆моу глаго́лемо сѫ́ште тѣ́ло. та́кожде и҆ тѣла стра́сти. своѧ ѥ҆моу тъчиѭ глаго́лѭть сѧ. а҆ште и҆ не каса́хѫ сѧ ѥ҆мь по божьствѫ ѥ҆го... Ѥ҆гоже ли глаголѭт сѧ страсти, какы сѫть. еже ...жадати, и пропатие, и съмрьть, и дрⷭгыа немощти телесъныа** (Пенкова 2016: 333);

• у Евтимий: **Ꙗ҆ще небесно бѣ тѣло Христово, не хотѣше человѣчьскѣмь подлежати страстемь непремѣнныимь, глаголѧ же алчбѣ и жѫжди, съноу и трⷭдоу о печали и слъзамь и елика такѡва. Ꙗ҆ще небесный человѣкъ бѣ, емоуже по съставоу слово съедини сѧ, не би тлѣнень и съмр(ъ)тень и земень** (гл. 6, Калужняцки/Кенанов 2011: 114).

За изследването тук е важно да спомена, че през 359 г. Атанасий пише и една синодална история на арианството, която е трактат за двойния Събор в Аримини (Италия) и Селевкия (Исаврия). Това съчинение съдържа както разяснение на ключови понятия като ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας за същността на Бога Слово, така и ред документи, един от които има пряко отношение към Евтимиевия разказ за Константин Велики. В глава втора на историята за двата събора е запазен документ за Събора в Йерусалим, 335 г. (Heil 2011: 224). Версията на Евтимий за участието на Атанасий на този събор е различна от историческите сведения, посочени от самия Атанасий. Според Евтимий участниците са **моужїе и словом и дѣлwм нарwчити и въсакого оученїа словеснаго испльнѥни, имⷢже начелствѹе бѣше мнwгыи въ бож(ь)ственыхъ великыи Ꙗ҆ѳанасїе** (Калужняцки/Кенанов 2011: 181). В действителност, Съборът не е ръководен от Атанасий, а от Евсевий Кесарийски. По решение на Събора Атанасий Александрийски и Маркел Ан-

кирски са изпратени в изгнание. С този пример става ясно, че трябва да се потърсят междинните звена за времевия отрязък от Атанасий до Евтимий и авторите посредници.

Критиката на манихеите в *Атанасиевите слова* е заимствана в *Догматическо всеоръжие* на Евтимий Зигавин и е пренесена в ЖИ, където заглавията на глави 21, 22 и 23 са заимствани от *Πανοπλία* на Евтимий Зигавин. Според Кенанов Зигавин е вероятният автор на гръцкото послание, носещо името на Евтимий (Ἐπιστολὴ Εὐθυμίου) в ръкопис 307 от Виенската библиотека (вж. К а л у ж н я ц к и / К е н а н о в 2011: 37). В най-стария гръцки препис на *Догматическо всеоръжие* от Московската синодална библиотека (Моск. Син. греч. 387, XII в.) Евтимий Зигавин цитира Атанасий в девета и единайсета глава на съчинението си. Единайсета глава на Зигавин е посветена изцяло на борбата с арианството[10].

За сравнение на славянския текст на Зигавин с превода на Константин Преславски ми беше достъпен само един Хилендарски флорилегий[11]. От съпоставката на превода на Атанасиевото *Второ слово* от Константин Преславски и съответния текст у Зигавин личи, че в Хилендарския флорилегий става дума за нов превод на Атанасиевия текст от гръцки. Преводът на Константин Преславски не е познат по препис от южнославянския ареал, но прави впечатление, че в Хилендарския препис на *Паноплията* е запазена първоначалната преславска семантична опозиция, позната от произведенията на Йоан Екзарх и други произведения на Константин Преславски, където за превод на οὐσία ~ φύσις съответства двойката **сѫштьство ~ естьство**, докато редактираният и гърцизиран препис на *Второ слово* в ръкопис Пог. 968 предава οὐσία с **естьство**, φύσις със **сѫштьство, родъ** (срв. примери под 66а26–27, 66б4–5, 66б5–7).

За разликата в двата превода привеждам няколко примера от глава 25.1 на *Второ слово*. Срв.

---

[10] Известни са 72 гръцки преписа на *Паноплията* от XII в. насам. Гръцките източници на Зигавин са проучвани от Викерт в началото на миналото столетие (W i c k e r t 1911: 278–388). Славянски превод е бил направен може би в Атон по поръка на деспот Стефан Лазаревич, вероятно са разполагали със среднобългарски превод в кръга на Патриарх Евтимий (срв. И в а н о в а 1987: 101–105). Досега са известни следните славянски преписи от превода на Зигавин: а) най-стар сръбски от Библиотеката на Сръбската академия на науките (Белград, МСПЦ, 176); б) препис в разделен на части ръкопис, който съдържа първа и втора книга на *Паноплията* и се пази в Библиотеката на Румънската академия на науките в Букурещ (РАН 296, л. 2а–330б) и в Одеската държавна научна библиотека (1/108); в същия ръкопис е преписано и *Посланието до Борис-Михаил* (вж. С л а в о в а 2013: 14–15); в) Зографски препис 125 (II.д.12); г) нов препис в сборник на Висарион Дебърски от Библиотеката на БАН в София (82) и НБКМ (311). При сегашното състояние на изследванията върху неиздадените славянски ръкописи мога само да предполагам общ архетип на преписите от Хилендар и Зограф, за чийто превод е привлечен и гръцки ръкопис от манастира Ватопед (Г е о р г и е в а - Г а г о в а 2001: 90).

[11] По каталога на M a t e j i c, T h o m a s 1992. Благодаря на сътрудниците от Хилендарската стая към Университета в Охайо и на монасите от Хилендарския манастир за предоставената ми възможност да работя с микрофилмите от ръкописа.

Пог. 968, 87a10–13: ка́ко у҃бо кто не и҃матъ бъ҃шиѫ҃ зазрѣти нечьстиѫ҃ и҃хъ. и҃же съ мно҃го҆҃ безу́миѥ҃мъ себѣ съчерьпав҃ше. не стыда́т са та́ко у҃пиваѫ҃ште са на и҃стиноу;

Зигавин, л. 175: Како ѹ҃же некто, тѣ҃ коньчнѣ ѿ҃ сѝ҃ оукорить нечьстїа. Ѥ҃гоже съ многоземїемь sic сами се почрѣпавше, не срамлѧю҃тъ се тако пр҃оупивающесе на истинѫ.

Πῶς οὖν οὐκ ἄν τις αὐτῶν ἐκ τούτων τέλεον καταγνοίη τῆς ἀσεβείας, ἣν μετὰ πολλῆς τῆς ἀφροσύνης ἑαυτοῖς κεράσαντες οὐκ ἐρυθριῶσιν οὕτω καταμεθύοντες τῆς ἀληθείας.

Пог. 968, 87a13–17: а҃ште у҃бо зан҃ѣ тр҃ѫждати са бо҃у҃ о҆҃ дѣа́нии про́чиѝ рекѫ́ть. е҆ди́номоу томоу съ҃творьшиѫ҃ сы́на. въста́неть бъ҃шиѫ҃ вьса тва́рь на нѝ. недостои́но вѣштаѫ҃штемъ о҆҃ бозѣ;

Зигавин, л. 175: аще оуже за ете тр҃оудити се бѫ҃, къ иныѝ дѣланїа, рекоу҃. Ѥ҃диного тъкмо емѹ҃ съ҃творити с҃на, възьпїеть на нѝ оубо вса тварь. не до҆҃инаа вѣщающѝ о҆҃ бз҃ѣ.

Εἰ μὲν γὰρ διὰ τὸ κάμνειν τὸν Θεὸν πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἐργασίαν φήσουσι μόνον αὐτὸν πεποιηκέναι τὸν Υἱόν· καταβοήσει μὲν τούτων πᾶσα ἡ κτίσις, οὐκ ἄξια φθεγγομένων περὶ τοῦ Θεοῦ.

Пог. 968, 87a20–27: а҃ште ли ѩ҃ко и҆ скарѣдоу́а са бъ҃ про́чее съдѣлати. е҆ди́ного сы́на съдѣ́лалъ е҆́сть. про́чее҃ сы́нови пороучи́лъ е҆́сть ѩ҃коже помоштьникови. и҆ се́ недосто́ино е҆́сть бо́гови. нѣ́сть бо величáниа у҃ ба҃ о҆́срами҃ же и҃хъ о҆́бачє г҃ъ глаго́лѧ. не двѣ ли пти́ици на а҆ссарии҆ продае́та са. и҆ ние́диная҃ о҆́тъ неѫ҃ не паде҃ на земли безъ о҆́тца ва́шего небе́ськаа҃.

Зигавин, л. 175: а҃ште ли же ѩ҃ко ѿ҃мѣтае бъ҃ вса съдѣлати. с҃на ѵ҃бо е҆ди́ного съдѣ́ла. дроугаа же с҃новы въроучи. (тук изпуска ѩ҃коже помоштьникови) и҆ се҆ оубо недо҆҃ино бз҃ѣ. нѣ҃ бо въ бз҃ѣ, гръдо҆҃ възразит же тѣ҃ и҃хъ о҆́бачє, г҃ъ г҃лѥ. не двѣ ли пти́ици а҆ссарие҃ продаютсе. и҆ ни е҆диная҃ ѿ҃ нѝ не падетсе на землю кромѣ ѿ҃ца ва́шего его҃ на нб҃хь.

Εἰ δὲ ὡς ἀπαξιῶν ὁ Θεὸς τὰ ἄλλα ἐργάσασθαι τὸν μὲν Υἱὸν μόνον εἰργάσατο, τὰ δὲ ἄλλα τῷ Υἱῷ ἐνεχείρισεν ὡς βοηθῷ· καὶ τοῦτο μὲν ἀνάξιον Θεοῦ· οὐκ ἔστι γὰρ ἐν Θεῷ τῦφος· ἐντρέψει δὲ αὐτοὺς ὅμως ὁ Κύριος λέγων· *Οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ Πατρὸς ὑμῶν, τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Антиарианската лексика в превода на *Атанасиевите слова* от Константин Преславски е групирана около основните православни постулати за божествения произход на Логоса Син, за единството по същност на Бога и на Господа Исус Христос, както и върху екзегезата на ред цитати от Стария завет (специално Притчи Соломонови 8.14, 22 и 25) в съпоставка с Новия завет (особено често Иоан. 1.3, 14; 10.30; 12.27; 14.9; 16.15; 17.21 и Посланията на апостол Павел). Антиарианската терминологична лексика включва преди всичко семантични гнезда от антиномии от типа сѫштие ~ естьство, еже бывати ~ естьствование, сы ~ есты, породъ ~ сътворение ~ зъдание ~

рождение, ипостась ~ образъ ~ начрътание ~ лице, равносжштьнъ ~ равноестьствьнъ, единосжштьнъ ~ тъждесы ~ коупьносжштьнъ ~ единоестьствьнъ, съцѣглъ ~ единъ, прьвѣньць ~ единочѧдъ, несжштии ~ бышныии, волꙗ ~ хотѣние, въскрѣшение ~ породъ, обожение ~ причастие. Досега наблюденията върху тези термини са пръснати в коментари към изданията на различни ръкописи и в бележки към типологичното сравнение на паметници като Апостола, Псалтира и Триода или в изследвания за синонимията у отделни старобългарски писатели; навсякъде се търси или диалектната основа на разглежданите като синоними термини, или етимологията на термина.

Съпоставки между ключовите понятия от антиарианската екзегеза на Константин Преславски и от старобългарските текстове от същата епоха (например преводите на Йоан Екзарх, *Житието на Исакий Далматски* от Супрасълския сборник, *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил*, *Хомилия* от Клоцовия сборник, приписвана на Атанасий Александрийски) доказват, че основното ключово понятие за Бога, οὐσία, първоначално се предава със **сжштьство**, така е и в превода на Зигавин. Във възникналите или редактираните по времето на цар Петър преславски сборници, например в Изборника от 1073 г., се сваля (с позоваване на Максим Изповедник) антиномията ‘божествено : небожествено’ в двойката **сжштьство : естьство**, срв. **то же соуштеѥ и ѥстьство нарекоша такоже и собьство лице** (П е н к о в а 2015: 60).

От факта, че е налице предаване на οὐσία с **естьство**, а не със **сжштьство**, както е в редактирания превод на *Второ слово против арианите* по преписа от Пог. 968, а така също и в двата разглеждани текста на Патриарх Евтимий, в които намираме само **естьство**, може да се търси връзка между редакцията на превода на Константин в късната Преславска школа и същата словоупотреба в предполагаемата про-Вита на Константин Велики като извор на Патриарх Евтимий. От сравнението между *Второто слово против арианите* и заемките от него в достъпния ми славянски превод на Евтимий Зигавин установих, че последният превежда οὐσία със **сжштьство** (П е н к о в а 2015: 24). В **Написание ѡ правѣи вѣрѣ** в Иван-Александровия сборник от 1348 г. навсякъде божествената субстанция или екзистенция е **сжштьство** (П е н к о в а 2015: 65). Замяната на **сжштьство** с **естьство** и на **ипостась** със **съставъ** във формулата за Св. Троица, която на латински гласи Una essentia, tres substantiae, е станала според мене след смъртта на Константин Преславски, но преди съставянето на сборника, залегнал в преписа, известен като Светославов сборник.

Все пак показателна е една успоредица между Константин Преславски и Патриарх Евтимий в превода на ὑπόστασις. В Новия завет ὑπόστασις се употребява в различни значения (2Кор. 9.4, 11.7; Евр. 1.3, 3.14). Атанасий Александрийски използва значението, което намира в Посланието към евреите на апостол Павел 1.3: ‘индивидуална форма на съществуване на Божията същност’. В същия цитат от 1.3 у Константин Преславски – **неизмѣнное сочее по҃бие и собразъ сжштьства его** (figura substantiae eius) – преводачът тълкува ὑπόστασις като субстанция (може би под влияние на по-

морфемния латински превод) и като индивидуално проявление на общата божествена същност. Затова в *Третото слово* 185б9–10 и у Евтимий за **ипостась** намираме славянския поморфемен превод **съставъ**. Такава словоупотреба има **съставъ** още в превода на Апостола и в произведенията на Йоан Екзарх, срв. **образъ състава**, както е и в апостолите Охридски, Шишатоватски, НБКМ ръкопис 880 (XII в.), ркп. 502 (XIV в.), само в един ръкопис 93 от XV в. е налице **образъ оу҃постаси его** (апостолските разночетения са по Христова-Шомова 2004: 359). Във *Второ слово против арианите*, 93а8, както и в Чудовския Нов завет от 1355 г. с тълкуванията на Теодорит Кирски, за *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* е засвидетелстван еднакъв превод: **начрътание ѵпостаси его,** срв. *Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,* **иже сы́ сиа́ние сла́вы, ѝ начрътáние ѵ̈постаси е́го.** Преводът **образь вѣщии** в Матичин апостол като ‘образ на природата на божеството’ има паралел в *Слово за обретение на Кръста* в Германовия сборник, 10а **человѣчьскаа вещь** ‘човешката природа’. Примерите свидетелстват за връзка между превода на *Словата против арианите* и литургичната традиция.

Някои лексикални успоредици в превода на Константин Преславски, предназначен за 2 май, и в ПКЕ, предназначено за 21 май, могат да се обяснят като реминисценция от създаването на преславски пълен минеен сборник за май по подобие на мартенския Супрасълски сборник. Сред агиографските данни за 21 май Иванова не е открила друг славянски текст освен творбата на Патриарх Евтимий (Иванова 2008: 534). На тази дата Макариевите Чети-минеи поставят славянския превод на Guidi-Vita BHG 364.

Предположението, че още в Преслав са съставили миней с преводни про-Вита на Константин и про-Вита на Атанасий Александрийски, е продиктувано от предписанието на Студийския устав да се чете житие на светеца на утринната в деня на светеца. Прави впечатление еднаквата употреба на ключовите термини в ПКЕ и в преписа на Атанасиевите *Четири слова против арианите* от ръкопис РНБ, Пог. 968, специално **естьство** за οὐσία и **сѫщьство** за φύσις, тази употребата е в контраст с редица произведения от български произход, преписвани през периода X–XIV в., където е запазена първоначалната опозиция **сѫщьство** за οὐσία и **естьство** за φύσις: в Иван-Александровия сборник от 1348 г., *Посланието на патриарх Фотий до княз Борис*, Бориловия синодик, Хилендарския препис на *Панoплията* на Евтимий Зигавин. Тази първоначална употреба на **сѫштьство** за οὐσία е запазена в *Житието на Исакий Далматски* в Супрасълския сборник и в анонимната *Хомилия* от Клоцовия сборник.

Преводът на Константин Преславски от 906 г. вероятно е бил редактиран още в Преслав в средата на столетието, при това *Второ слово* е редактирано със сверка по гръцки ръкопис от т.нар. традиция *x*, а *Трето слово* не е редактирано и отразява гръцки протограф по една смесена традиция *x* и RSP (Пенкова 2016: 33–71). Една възможна причина за сверката на *Второ слово* с гръцкия текст е самата екзегеза на Атанасий, която изисква читателят да бъде въвлечен в тълкуването на опозицията божествено ~ небожествено, като прецени сам за кого, кога и как става дума, докато в *Трето слово* екзегезата е експлицитна.

Допустимо е предположението, че на Атон са съхранили преписи от преславските преводи. Показателно е, че Евтимий не е използвал анонимния разказ за откриването на Светия кръст, включен в Германовия сборник, а е използвал вероятно една недостигнала до нас компилативна про-Вита на Константин Велики. Известна информация носят такива лексикални сходства като **зълоумѣние, льсть** у Константин Преславски, **зълоумие, прѣльсть** у Патриарх Евтимий. В превода на Константин Преславски прелъстените от еретиците (**прѣльштенъныѧ**) и самите еретици са наречени **лѫкавъи**. Антитезата Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν φαύλων **о лѫкавъихъ** 149а26 – Ἐπὶ δὲ τῶν θείων **о божиихъ** 149б16 трябва да се тълкува като противопоставяне на „лукавите“ (еретиците) срещу „боговдъхновените“, в случая участниците в Никея.

Прави впечатление употребата на деминутив, когато става дума за арианската проповед – **бесѣдица, словьца** у Константин Преславски, **сънмьць** вм. **съньмъ** за арианския събор в ЖИ. Смислови паралели има между рядкото звукоподражателно **шеперание** ‘пустословие’ за φλυαρία в ЖИ и звукоподражателното **звѫгоша ꙗко жѫжели** в Атанасиевото *Трето слово*. Лексиката за богопознанието, свързана със светлинни символи и характерна за исихазма, има дълга традиция още преди Евтимий, повторението на израз като **свѣтъ богоразоумиѣ** за θεογνωσία от *Чина за Богоявление* в Синайския евхологий и в ЖИ свидетелства само за връзка на езика на ЖИ с богослужебния език. Редкият израз **сватаꙗ баня** вместо **крьштение** в ПКЕ се среща два пъти в превода на Атанасиевото *Второ слово* за ἅγιος λουτρός. Примерите във *Второто слово* са от раздел, който не е заимстван у Зигавин и не може да попадне в Евтимиевия текст по този път. Като вариант се среща двукратно у Евтимий **баня светаго доуха** наред с **кр(ъ)шенїе: просвѣщаахоу себе светымь кр(ъ)шенїемь, премлюще баню светаго доуха**. В друг раздел стои **wт баньє пакыбытїа** в съгласие с Тит 3.5 διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας ‘чрез окъпването на повторното рождение’. В *Дара на Константин* е внесена славянската дума ‘купел’: **ѿ ѵ҃тныа к҃пѣли** л. 473. В значение на **пакыбытїе** Клоцовият и Супрасълският сборник имат **породьство, порозьство, порождение** за ἀναγέννησις, у Константин Преславски **породити сѧ** ‘възраждам се, раждам се повторно’ за ἀναγεννάω.

Обяснението на името на Арий е различно в *Хрониката* на Теофан (**проныривы арии** 487а8) и Евтимий, където името е преведено буквално по гръцката му етимология: Арий е кръстен в съответствие със своята лудост, **бѣсованїа равноименныи арїе**, 487а8–12. Буквалният превод на имената с формата **глаголю** като еквивалент на старобългарското **си рѣчь** е характерна в ПКЕ: **градъ побѣдѣ тьзоименитѫ Нїка именем; свѣтоносноую нщь светые глаголю пасхы; въселюйскоую сѣнь съборноую глаголю цр(ь)кꙋвь.** Етимологизирането на имената се среща в ранната старобългарска химнография, например в *Канона за Методий* от Климент Охридски, песен 8, тропар 1, където **ѳеклоименитъ** отговаря според И. Добрев на ‘пътеводещ по име’.

Характерното за Атанасий възклицание μὴ γένοιτο ‘в никакъв случай’ или ‘хайде де!’ е преведено от Константин Преславски с **ни оубо** 139а13 и

с **воле, воле оубо** 90б9, у Евтимий същият гръцки израз в цитат от апостол Павел е предаден с **да не бѫдеть**.

Наблюденията над отделни лексеми не са достатъчни за еднозначни изводи, освен ако не се съчетаят с теоложката доктрина на Евтимий и се сравнят с текстове, съдържащи сходни микротекстови фрагменти. Ще дам пример за дискурсен анализ с употребата на думата **едино**. В ЖИ четем: **Ѥще едино ест(ь) естъство Христос и то все ест(ь) бож(ь)ство, Христово же ест(ъ) ство wт wтца неразлѫчно бѣше, проѩвлено ꙗко и плъть Христова, въ врѣмѧ страсти съединивши сѧ Христовоу ест(ъ)ствоу, неразлѫчна бѣ wт wтца.** Примерът е приведен от Вранска като „разместванията, несвойствени на славянската реч... може би се стреми да предаде по-чужд, по-неразбираем вид на своята реч, та да произведе чрез това по-голямо впечатление върху слушателите?“ (В р а н с к а 1942: 264–265). В примера има характерната за Атанасиевата екзегеза употреба на имперфект вместо аорист за божественото. Пренесеният от Константин Преславски модел на граматическа екзегеза с употребата на различни глаголни времена (имперфект за божественото, аорист за небожественото) е идентичен с възприетия и от Йоан Екзарх в *Похвала на Йоан Богослов* (П е н к о в а 2015: 53). В приведения пример от Евтимий **ест(ъ) ство** е употребено в значение **сѫштьство** ‘същност’ като качество на божеството. Аргументацията на Атанасий по този въпрос се гради върху твърдението, че и въплътеният Логос, и Исус Христос запазват единството си с Бога, а въплъщението не е промяна или загуба на божествената същност. Срв. **едино** в изрази от *Трето слово* като 159a25 **книгамъ о҃бы́чаи и҃мѫштамъ глаго́лати. Ѥ҆ди́но и҃ плъ́ть чловѣ́ка**, τῆς Γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον. Тук **едино** се отнася до темата за недиференцираната употреба на σάρξ и ἄνθρωπος в библейски цитати; темата занимава Атанасий и в *Трите слова*, защото това е част от аргументацията на арианите за Христос като обожен човек, а не Бог. Например цитатът от Иоан. 1.14 в *Трето слово* гласи: 159a5–65. **Сло́во... плъть бы́сть и҃ въсели́ сѧ въ на́съ** *Ὁ Λόγος*... σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν; същият цитат от Иоан. 1.14, *Първо слово*, гл. 50: ὡς εἶπεν ὁ Ἰωάννης... ὅτε *ὁ Λόγος γέγονεν* ἄνθρωπος, *Второ слово*, гл. 8: εἰ δὲ *ὁ Λόγος* σάρξ ἐγένετο. Цитатът е използван 8 пъти в *Първо*, 4 пъти във *Второ* и 11 пъти в *Трето слово*. Майеринг отбелязва, че в синтаксиса на първите две *Слова* σάρξ + глагол се среща в главно изречение, а в *Третото слово* – в подчинено или в причастен оборот (M e i j e r i n g 1997: 55). Темата за неизменяемостта на Бога е позната още от платониците и Ориген. Според Майеринг в *Трето слово*, гл. 30, Атанасий се опитва да свърже схемата на Евстатий *Λόγος*/ἄνθρωπος със схемата на Аполинарий ἄνθρωπος/σάρξ и да тълкува σάρξ по-широко като ἄνθρωπος, за да обори тезата на арианите, че Словото приема плът без дух и душа (M e i j e r i n g 1997: 66–67). Константин Преславски интерпретира тезата на Атанасий и заменя πάσης σαρκός ‘всяка плът’ с **вса́чьскыи́мъ дыханиємъ** ‘всяко дихание’ в съгласие с цитата от Иоил 2.28, 159a26 **и҃злѣѭ о҆́тъ дꙋха моє́го на на всакѫ плътъ.** Изразът у Константин Преславски има успоредица в Супрасълския сборник, в разказа за мъчението на Йона и Варахисий: 257.29 **и҃мѫштааго власть небесы и҃ зємыѭ и҃ вьсѣцѣмъ дъıханнимъ.**

Хронологичните граници на историческите свидетелства в Похвала за светите Константин и Елена

Тук са приведени някои микрофрагменти у Евтимий, които показват, че хронологичните граници на историческите сведения в ПКЕ са ограничени в периода от Никейския до Халкидонския събор 451 г.

За епизода между патриарх Александър Александрийски и ругаещия философ, неназован по име у Евтимий, намираме обяснение в *Словата против арианите*. Името на философа Астерий, спорещ с Александрийския патриарх Александър, е споменато многократно в *Словата* (Пенкова 2015, *Второ слово* 87а10, 90а6, 97б5, 99б2, 97а13; Пенкова 2016, *Трето слово* 135б8, 182а20). Във втора глава на *Трето слово* за Астерий се казва: „Да видим и думите на защитника на ереста им, философа (мъдреца) Астерий. Написа прочее и този, подражавайки във всичко на юдеите, следното: „Явно е, че заради това и рече да бъде сам в Отца и Отца да има в себе си, защото словото, изхождащо от него, не е негово, а е на Отца, нито делата са негови собствени, а на Отца, дал му сила“. Ако това би било изречено от някой прост младок, би приел снизхождение заради възрастта. Но доколкото написалият това е наречените премъдър философ, който се представя за всезнаещ, за какво ли осъждане е достоен такъв? Не се ли явява и чужд на Апостола, величаейки се с изобретените думи на мъдростта [в гръцки „убедителните думи на мъдростта“ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, по 1Кор. 2.4], мислейки, че може с тях да съблазни, без да разбира сам какво казва и на какво се крепи [в гръцки ‘с какво потвърждава, какво твърди’ περὶ τίνων διαβεβαιοῦται, по 1Тим. 1.7]. Каквито думи Синът е изрекъл като свойствени и угодни за единствения Син, бидейки Слово и Премъдрост и образ на Отчата същност, тях той (Астерий) отнася към всички създания и ги прави общи за тях и Сина. Този законопрестъпник казва за Силата, че приема сила от Отца, та като следва своето безбожие (безчестие), да каже, че и Синът бе осиновен (възведен в ранг Син) чрез Сина, и Словото (Логосът) прие властта на Слово (Логос). При това не приема, че Синът казва това (като Син), но и него, като заучил се на това (тези думи), го причислява към всички твари“.

Споменатите в *Атанасиевите слова* представители на еретически учения или предхождат по произход Никейския събор от 325 г., или модифицират арианството в десетилетието между съборите в Никея и Сердика, 343 г. У Евтимий са споменати **въсѣ еретикы, Ѧрїа... Єѵнѡмїа, Савелїа, Македѡнїа, Ѧполинарїа и Ѡригена и съписанїа их. Ѳеѡдора Мопсоуестїискаго и Нестѡрїа... Дїѡскора и Севира и Єѵтихїа... и Манента.** От изредените погоре Атанасий полемизира със Савелий, Павел Самосатски, манихеите, духоборците на Македоний, Фотин и Маркел. На Втория вселенски събор в Константинопол, 381 г., са осъдени евномианите, аномеите, арианите евдоксиани, полуарианите духоборци, срещу които под името „тропици“ пише и Атанасий, савелианите, маркелианите, фотинианите (и Атанасий, и Аполинарий спорят с Фотин) и привържениците на Аполинарий. Остана-

лите споменати еретици несториани са осъдени на Третия събор в Ефес и Четвъртия събор в Халкидон, 451 г. В Ефес се утвърждава името „Богородица“ вместо „Христородица“ в съгласие с написаното от Атанасий Александрийски. Против иконопочитанието се обявяват Евсевий Кесарийски и Епифаний Кипърски, арианската секта евномиани и несториани. *Хомилията* на Епифаний за слизането на Христос в ада е включена в Супрасълския и в Германовия сборник.

В *Канона за Атанасий* от Теофан Изповедник за службата на светеца също са запазени отправки към ереси, предхождащи Никея. В четвърта песен, отнасяща се до ролята на Атанасий за изкореняването на арианската ерес, старобългарският превод гласи: **Въроучєнъ бывь цр҃ковнымъ строєнїємь. ѿ промышлєнїа бж҃твнаго аѳанасїе. єретикомъ дш҃евр҃днаа въса єзыка болїа. такоже нѣкаа сѣкира посѣкль єси. искоренпе такоже трьнїе. и сѣме словесное напаае моудре въздѣлаль єси :~ Твоимь єзыкомъ согнѝнымъ съжеже се. арїево родьное раздѣлєнїе. и съличанїе савелїево. таже ѿ безмѣрїа злаа. и къ нечьстїю єдиночьстнаа. и въсе съ ними хоулєнїе раздѣлпающее, ѳ҃ аѳанасїе** (*Канонът* се цитира по Служебен миней 389 от Църковно-исторически и архивен институт, с. 255).

Споменати са Ариевото разделение по природа (тук **родъ**) на Отца и Сина и ереста на савелианството от началото на III в.

Символът на вярата у Евтимий е по *Хрониката* на Синкел/Теофан, в която се споменават седемте църковни събора без оросите и се дава **Написание ѡ правѣи вѣрѣ**, приписано на Константин Философ: **вѣроуѫ... въ единого г҃а їс҃ х҃а сна единородна... ѿ оца сѫщьства въсиавша... трц҃ѫ оубсо славлѫ ипостаѣми. сирѣчь лицы... единьствоу же сѫщьствомь кланѣѫ сѧ... въ трехь сѫщьствомъ единоуѫщте сѧ. три же съличиа въ единомъ бж҃твѣ... нераздѣлно раздѣлѣемь. инако како по коиждо ѿ сѫщїихь своистьвъ... едино бо въ трѣ бж҃тво и триедино вь ни бж҃тво. такоже ны оучить бгословъ григорие наньзианскы... ба сна славлѫ. имже высѣ бышѫ. и въ сѫщѣмь бытии прѣбываѫть... ни сѫщьством же оубо. како естьствь тоуждъ ли мнѣние ѿметаѫ. болшаа бо ли мниша како нѣ видѣти. въ единосѫшьнѣи троици по сѫщьствоу или по бж҃твоу. да арианское неистовьство ѕгашѫ...** Тук последователно за οὐσία има **сѫщьство**, в значение на ὁμοούσιος има **съприсносѫштьнъ** и **съличьнъ** (**въ трьхъ лицихъ съприсносѫштьни, три же съличиа въ единомъ бж҃твѣ**).

Налага се впечатлението, че като фабулен източник Патриарх Евтимий използва готова компилация, но за ересите, споменати от Евтимий, между възможните гръцки извори трябва в бъдеще да се изследват още *История на арианите* от Атанасий Александрийски, *Диалози срещу манихеите* на Йоан Дамаскин, *История на манихеите* от X в., приписвана на Фотий (*Contra Manichaeos*, Codex Palatinus 216 – PG 102: 1860: 15–83), *История на Петър Сицилийски* (*Historia Manichaeorum qui Pauliciani dicuntur Bulgariae archiepiscopo nuncupata* – PG 104: 1253) и *Трактат на Петър Игумен* (P e t r u s H i g u m e n u s 1849). *Историята* на Петър Сицилийски е писана няколко години след 870 г. и е посветена на епископ на България, който не е назован по име (PG 104: 1239).

От прегледа на славянските текстове, предхождащи ПКЕ на Евтимий Търновски, личи компилативното съдържание на ПКЕ. Хипотезата за ранна славянска про-Вита на Константин Велики е поддържана от заемките на идеи от нея в руски ръкописи след XI в. и паралели с предполагаемия ранен превод на Руфин и *Хрониката* на Георги Синкел. Преведената в Преслав компилативна про-Вита на Константин Велики е съдържала същата употреба на ключовите думи **сѫщьство** и **естьство**, каквато намираме и в редактирания в средата на X в. текст на *Словата против арианите*, запазен само в руската традиция. Компилативният характер на ПКЕ, както и някои лексикални успоредици само между *Похвалата* на Патриарх Евтимий и превода на Константин Преславски са повод за хипотезата, че една старобългарска про-Вита на Константин Велики и преводът на Константин Преславски са били редактирани в късния Преслав до пренасянето на *Словата против арианите* в Новгород. От недостигналата до нас про-Вита на Константин езиковите особености попадат у Патриарх Евтимий. В най-архаичния ръкопис, съдържащ *Словата против арианите*, е включено анонимно *Житие на Атанасий Александрийски* с посочка към Руфин. Вероятно *Житието на Атанасий* и една про-Вита на Константин влизат в състава на майски минеен сборник, съставен по подобие на мартенския Супрасълски сборник, но въпросът за съставянето на всекидневен майски минеен сборник от типа на мартенския Супрасълски сборник остава вън от обсега на това изследване. Ролята на Руфин Аквилейски като посредник в пренасянето на житийните сведения от Евсевий в *Житието на Константин* и в *Житието на Атанасий Александрийски* се нуждае от бъдещи дирения. Възможността за пренасяне на сведения от Евсевий през *Хрониката* на Георги Синкел в *Похвално слово за светите Константин и Елена* и *Житието на Иларион Мъгленски* също не е проучена.

В гръцкия текст на Евтимий Зигавин са заети готови глави от *Словата против арианите*, но славянският атонски превод на Зигавин, познат по хилендарския препис на *Паноплията*, в който са включени глави от Атанасий, не е използвал готовия вече Атанасиев превод на Константин Преславски. В *Житието на Иларион Мъгленски* има преки паралели между текста на Евтимий и гръцкия текст на Зигавин.

Пиринка Пенкова

Свети Атанасий Александрийски (Велики)

Трето слово против арианите

Превод на текста от старобългарския превод на Константин Преславски

This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland).
Decision number: DEC-2017/26/M/HS2/00335

ОБИЧАЙНА практика при изданието на преводен текст е да се поместват паралелно за синоптично или билинеарно прочитане текстовете на двата езика. Поради големия обем на текста и достъпността на старобългарския (по-нататък стб.) текст както в печатното издание на *Трето слово*, така и в интернет, в това издание се дават под линия стб. и гръцкият текст само в случаите с трудно разбираеми стб. фрази или несъответствие между стб. и гръцкия. Значението на гръцката фраза, което е перифразирано от преводача по морфологичен или синтактичен път, се дава неосредствено след гръцкия с апостроф. Принципите на издателско „преводоведение“ тук не са разгледани детайлно.

Цитатите от Четирите слова против арианите са дадени със съкращенията Oratio I, II, III, IV. Гръцките разночетения по ръкописите са от изданието на T e t z, W y r w a 2000, съгласно това издание са съхранени и съкращенията за названията на гръцките ръкописи. За гръцкия архетип и разклонения вж. П е н к о в а 2016: 29–69).

Квадратни скоби са използвани за всички добавки от авторката за посочка на библейския цитат (точен или алюзия) в самия текст.

Кавичките са за цитатите от изказванията на арианите.

Курсивът – за добавените от авторката новобългарски думи без старобългарско съответствие с цел разбираемост на превода.

Звездичка – за несъответствие между стб. и гръцка дума.

134б

Яростните поддръжници на Арий, след като веднъж са си решили да бъдат отстъпници и престъпници спрямо истината, упорстват, както мисля, за да привлекат върху себе си писаното „Когато стигне нечестивият до дълбината на злините, не го е грижа“[1] [Прит. 18.3], защото нито престават, изобличени, нито се засрамват, недоумяващи[2], а като „лице на блудница“[3] [Иер. 3.3] проявяваха безочливост спрямо всички в безчестията *си*. Защото с които думи *от писанието* се обосноваваха *лицемерно*[4]: „Господ създаде ме“ [Прит. 8.22] и „стана толкова по-горен от ангелите“[5] [Евр. 1.4], и „първороден“ [Рим. 8.29], и „бидейки верен на сътворилия го“ [Евр. 3.2], то *тези думи* имат правилен смисъл и разкриват благоверието в Христа. Не зная как сами отново като че облени със змийска отрова[6] [Пс. 139.4] и невиждащи каквото е достойно да видят, и неразбиращи какво четат, като изригващи от дълбочината на нечестивото си сърце, започнаха пак да оспорват[7] казаното от Господа „Аз съм в Отца и Отец е в мен“ [Иоан. 14.10], казващи: „Как може да се вмещава този (*Сина*) в оногова (*Отца*) и онзи (*Отецът*) в тогова (*Сина*), или как въобще може Отецът, който е по-голям, да се вмести в Сина, бидейки по-малък? Или което е за чудене, дали Синът е в Отца, щом като и за нас е писано: „в него живеем и се движим, и сме (съществуваме)“ [Деян. 17.28].

Държат на това вследствие на злоумието си,

135а

считайки Бога за тяло и без да разбират какво е истинският Отец и истинският Син [Иоан. 17.3], нито какво е светлина невидима и вечно съществуваща [Прит. 7.26] и негово невидимо сияние, нито безплътната му ипостас и безплътен характер [Кол. 1.15] и негов образ[8]. Ако биха знаяли, не биха хулили така със смях Господ на славата, нито разбира-

---

[1] Тук „нечестивият“ е за ἀσεβὴς ‘безбожникът’: **є҆гда дои́детъ нечьстивый въ глꙋбинꙋ зълъ, неродитъ** за Ὅταν ἔλθῃ ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν, καταφρονεῖ, срв. Прит. 18.3 „С идването на нечестивия идва и презрение“.

[2] **не́доꙋмѣꙗште** за ἀποροῦντας ‘когато не виждат изход’.

[3] **лице́ блꙋдница** πόρνης ὄψις, пророк Иеремия 3.3 ‘зрак на блудница’.

[4] **и҆миже словесы непьштева́ние и҆мѣ́ахꙋ** за ὧν προεφασίζοντο ῥητῶν, ὧν ῥητῶν е каузален генитивус абсолутус, **непьштева́ние и҆мѣ́ахꙋ** за προεφασίζοντο с паралел в Oratio II, 1 **непьштеваꙋтъ** προφασίζονται; προήφασις ‘лицемерно обоснование’.

[5] **тольма о҆у҃ный бы́въ а҆г҃гелъ** за Κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, **тольма** е добавено.

[6] **а҆́домъ с҃мии́нѡ̆** ὄφεως ἰὸν се среща в Oratio I, 30, 53 и Oratio II, 19, 43.

[7] **тѫзати сѧ**, гр. хулят διασύρειν > διασύρω ‘подигравам, хуля’.

[8] **бесплътьнъ̆й съставъ. и҆ нарѹ́тание бесплѡ́тно. и҆ о҆бразъ є҆го** за ἀσώματος ὑπόστασις, καὶ χαρακτὴρ ἀσώματος, καὶ εἰκὼν αὐτῆς.

щи безплътното по плътски[9], биха претълкували погрешно добре казаното. Достатъчно би било и само като слушат това, да повярват, когато Господ говори, защото простосърдечната вяра е по-добра от добитата в излишни словопрения[10]. Доколкото започнаха да проповядват и това в полза на своята ерес, има нужда да изобличим злоумието[11] им, да укажем истинския смисъл за да укрепим непоколебимостта на верните[12]. Не е както те мислят, споредщи помежду си относно казаното: „Аз съм в Отца, и Отец е в мен“ [Иоан. 14.10], че *Отец* и *Син* са като празни съдове, напълняеми от самите себе си, така че Синът изпълва празното в Отца, а Отецът изпълва празното в Сина, и всеки от тях е непълен и несъвършен. Това е свойствено на телата, затова и само да се каже това, е изпълнено с нечестивост. Пълен[13] (в слав. „плътен“) и съвършен е Отецът, изпълнение на божествеността[14] [Кол. 2.9] е Синът. При това не е пак по същия начин, както когато Бог, присъствайки в светиите, ги укрепва, та така да е и в Сина, защото *Синът* сам е силата и премъдростта на Отца. И получилите битие[15] чрез приобщаване с него се

135б

освещават чрез Светия дух. Сам Синът не е Син чрез причастност[16], а е порождение, собствено иманентно на Отца. Не в такъв смисъл също е Синът в Отца, както в израза „В него живеем, движим се и съществуваме“ [Деян. 17.28], защото *Синът* сам е като Живот от източника – Отца, от който всичко оживява [1Тим. 6.13] и съществува. Защото Животът не живее в *друг* живот[17], иначе не би бил живот, а сам най-вече животвори всичко. ***II.***

---

[9] **бесплъ́тьнаѧ плътьскы разꙋмѣваѭшта,** ἀσώματα σωματικῶς ἐκλαμβάνοντες, вж. Oratio I, 15, 21, Oratio II, 34.

[10] **простынѧ вѣра ꙋ̑ньши есть пыта́ньныѧ,** ἡ τῆς ἁπλότητος πίστις βελτίων ἐστὶ τῆς ἐκ περιεργίας πιθανολογίας. Тук **пыта́ньныѧ** за τῆς ἐκ περιεργίας πιθανολογίας, *х* περιεργασίας ‘от вяра в излишни словопрения’. За **простынѧ** срв. Oratio II, 101b:11.

[11] **злоꙋмѣ́ниє**, какóноиан, какóννοιαν е terminus technicus в екзегезата на Атанасий Александрийски като означение за еретическо тълкуване на Писанието, антоним на **ꙋ̑мъ же и̑сти́ны** τὴν δὲ τῆς ἀληθείας διάνοιαν ‘истинският смисъл’.

[12] Тук **ѕа тврьдости бо дѣлꙋ̀ма вѣ́рныи́х,** ἕνεκά γε τῆς τῶν πιστῶν ἀσφαλείας, **ѕа и дѣлꙋ̀ма** за ἕνεκά.

[13] Тук **плътьнъ** вместо **плънъ,** πλήρης: **плътьнъ бо и̑ съвръшенъ є́сть о́тьць,** πλήρης γὰρ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ Πατὴρ срв. Oratio II, 29 [Йез. 1.11] πλήρες εἰμί.

[14] **и̑сплънє́ниє божьства**, πλήρωμα θεότητός, подразбира се ‘изпълнение на божествения закон’.

[15] **вы́шьнаꙗ,** τὰ γενητὰ, τὰ γεννητὰ, ‘създадените от небитието същества’.

[16] **самъ же сынъ. не приѧстиемъ сынъ є́сть. нъ поро́̑ ѻтьчь свои є́стъ,** αὐτὸς δὲ ὁ Υἱὸς οὐ μετουσίᾳ υἱός ἐστιν, ἀλλὰ γέννημα τοῦ Πατρὸς ἴδιόν ἐστιν. Според Атанасий Синът не е издигнат в ранг Син чрез причастност към същността на Бога, а е еманация на божественост. γέννημα, преведено с неологизма **породъ**, е terminus technicus.

[17] **не живетъ бо живо́̑ во животѣ,** οὐ γὰρ ἡ ζωὴ ἐν ζωῇ ζῇ.

Да видим и думите на защитника на ереста им, философа Астерий. Написа прочее и този, подражавайки във всичко на юдеите, следното: „Явно е, че заради това и рече да бъде той самият в Отца и Отца да има в себе си, защото словото, изхождащо от него, не е негово, а е на Отца, нито делата са негови собствени, а на Отца, дал му сила“.

Ако това би било изречено от някой прост младок, то *той* би приел снизхождение заради възрастта си. Но доколкото написалият това е наречените премъдър *философ*, който се представя за всезнаещ, за какво ли осъждане е достоен такъв? Не се ли явява и чужд на Апостола, величаейки се с изобретените думи на мъдростта[18] [1Кор. 2.4], мислейки, че може с тях да съблазни, без да разбира сам какво казва и на какво се крепи[19] [1Тим. 1.7]. Каквито думи Синът е изрекъл като свойствени и угодни за единствения Син, бидейки Слово и Премъдрост и образ на Отческата същност, тях *Астерий* отнася към всички създания и ги прави общи за тях и Сина.

136а

За Силата казва този законопрестъпник, че *Синът* приема сила от Отца, та *той* като следва своето безбожие[20], да каже, че и Синът бе вси-нен[21] чрез Сина, и Словото прие властта на Слово[22]. При това не приема, че Синът е изрекъл това като *Божи* Син, но и него, като заучил се на това, го причислява към всички твари.

Ако не бяха словата, които изрече, на Сина, но бяха на Отца, както и делата, щеше ли да каже „Аз в Отца и Отец в мене“ [Иоан. 14.10]? И Давид казва: „Да чуя какво казва в мене Господ Бог“ [Пс. 84.9], и Соломон: „Моите думи са речени от Бога“ [Прит. 31.1]. И Мойсей *служеше със* слова от Бога[23], всеки от пророците говореше не свои, но които са от

---

[18] **ѩзобрѣтенъ҃ими словесы прѣмд҃рости,** ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ‘убедителните думи на мъдростта’.

[19] **неразоумѣ́ва са́мъ ѩ́хъ же глаго́леть, ни о́ у́е́мь же крѣпит са,** μὴ νοῶν αὐτὸς ἃ λέγει, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦται ‘незнаещ сам с какво потвърждава, какво твърди’.

[20] **неѹ҃стиѡ,** τῇ δυσσεβείᾳ ‘безчестие’.

[21] **въсыне́нъ бы́сть,** υἱοποιήθη ‘възведен в ранг син, направен син’.

[22] **сло́во словеси прия́ вла́сть,** ὁ Λόγος ἔλαβε Λόγου ἐξουσίαν. Това твърдение на Астерий е изложено подробно в Oratio II, 37: 976: 5–13 **а҆стеръ рече. а҆ и҆ прино́сѧ́штимѫ же е҆́го си́ла и҆ прѣмд҃рость, ѩ҆́же безнача́льноу҆̀ и҆ нерождьнѫ. и҆сто́вьнаѧ помышле́нїа ѹ҆каза́ѭть. еди́на сьгда и҆ та́ждѣ е҆́сть. мно́гы же по рѧдѫ зда́ныѧ и҆́мъ. и҆́хъже прьве́нець е҆ди́ноу҆ѧдъ христо́съ. вса же тѣ́ѹно о҆у҆̀ и҆моу҆шта́а҆го сѧ́ть. и҆ вса си́лы того ѕ҆ъдавъша́а҆го и҆ дръжашто у҆̀моу҆ въ пра́вдѫ нари́ѹ҆ѭть сѧ** Ἀστέριός φησι· Καίτοι γε ἡ μὲν ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ σοφία, ἣν ἄναρχόν τε καὶ ἀγέννητον οἱ τῆς ἀληθείας ἀποφαίνονται λογισμοὶ, μία ἂν εἴη δήπουθεν καὶ ἡ αὐτή·πολλαὶ δὲ αἱ καθ’ ἕκαστον ὑπ’ αὐτοῦ κτισθεῖσαι, ὧν πρωτότοκος καὶ Μονογενὴς ὁ Χριστός· πᾶσαί γε μὴν ὁμοίως εἰς τὸν κεκτημένον ἀνήρτηνται· καὶ πᾶσαι δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος καὶ χρωμένου καλοῦνται δικαίως.

[23] Тук **словеса ѩ҆́же о҆́тъ бога** за τοὺς παρὰ τοῦ Θεοῦ διηκόνει λόγους, изпуснато διηκόνει.

Бога *слова*: „Така говори Господ“ [Изх. 4.22, Зах. 1.3]. Делата, които вършеха светиите, наричаха не свои, а на Бога, дал им сила. Както когато Илия и Елисей се молеха на Бога да възкреси мъртвите. Както и когато Елисей говорѝ на Нееман, след като го изчисти от проказата: „Да разбереш, че има Бог в Израел“ [4Цар. 5.8]. Самуил и той, в дните на жетвата, се молеше на Бога да даде дъжд [1Цар. 12.17]. Апостолите казваха, че не със своя сила вършеха знамения [Деян. 3.12], но чрез Господнята благодат. Явно е, че гласежът на всички е общ за всички тях, тъй че всеки би могъл да каже „Аз съм в Отца и Отец е в мене“ [Иоан. 14.10]. И в такъв случай няма да е единствен Божият Син и Слово

136б

и Премъдрост, а един от многото[24]. ***III.***

Но ако в този смисъл би говорил Господ, следваше да каже не „Аз съм в Отца и Отец е в мене“, но по-скоро „И аз съм в Отца и Отец е и в мене“. За да *покаже, че* няма нищо собствено, нито изключително по отношение на Отца като Син, но че има обща с всички една и съща благодат. Но не е както те считат! Като не се придържат към схващането, че Синът е вечно съществуващ *по произход* от Отца[25], лъжат за истинския[26], на когото като единствен[27] подобава да каже „Аз съм в Отца и Отец е в мене“ [Иоан. 14.10]. Доколкото *ни* е възможно да постигнем това *познание*[28], защото всичко, което е битие[29] на Сина, принадлежи на същността на Отца[30], както сиянието *принадлежи на природата* на светлината и реката на извора. Така че виждащият Сина вижда свойственото на Отца[31] и разбира, че битието на Сина[32], бидейки от Отца, също така е в Отца[33]. А и Отецът е в Сина, понеже което е собствено на Отца, то е съществуващият Син[34],

---

[24] **ѡтъ мнѡгыихъ ѥдѝномоу** за ἐκ πολλῶν ἕνα καὶ τοῦτον τυγχάνειν, изпуска καὶ τοῦτον τυγχάνειν, ‘и да остане такъв’.

[25] **сы́на ѥ́го прѝсньна́ сы́шта** за Υἱὸν εἶναι γνήσιον.

[26] **на присньнаго** за τοῦ γνησίου ‘истинския, вечния’.

[27] **ѥ́моужѥ годи́тъ сѧ глаго́лати** за ᾧ μόνῳ ἁρμόζει λέγειν, изпуска μόνῳ ‘като единствен’.

[28] **такоже разоумѣти лѣтъ есть** за ὅς γε νοεῖν ἔξεστιν. За човешката способност да познае божественото Атанасий използва думата αμυδρός, срв. Oratio I, 29 и Oratio II, 17. Това е използван в платонизма термин за неадекватно познание за Бога.

[29] **все ѥ́же ѥ́сть сыновне,** σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, тук **все ѥ́же ѥ́сть** ‘всецялото битие, битуване’ на Сина.

[30] **то ѻ́тчаѧго ѥ́стьства свое́ сть,** τοῦτο τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν.

[31] Тук погрешно **зьрѣти ѻ́тьца́ свое́го** за ὁρᾶν τὸ τοῦ Πατρὸς ἴδιον.

[32] **сы́новѝ ѥ́же бы́ти,** τοῦ Υἱοῦ τὸ εἶναι, за τὸ εἶναι Константин Преславски употребява и **естованиѥ.**

[33] ἐκ τοῦ Πατρὸς ὂν, **ѻ́тъ ѻ́тца сы́...** ἐν τῷ Πατρί ἐστιν, **ѻ̀ ѡ̀тци ѥ́сть.**

[34] **ѥ́же ѥ́сть въ ѻ́тци свое́, то сы́нъ ѥ́стъ сѧ,** τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἴδιον, τοῦτο ὁ Υἱὸς τυγχάνει ὢν, тук **сѧ** за **сѧи.**

както е слънцето в сиянието, и разумът в словото и изворът в реката. Защото по този начин виждащият Сина си представя собствено принадлежащото на същността на Отца[35] и разбира, че Отец е в Сина.

Когато обликът на божеството на съществуващия Отец е и битуване на Сина[36], следва Синът да е в Отца и Отец в Сина. Затова справедливо казва първоначално „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30] и добавя „Аз съм в Отца и Отец е в мене“, за да покаже тъждеството на Божеството и единството на същността[37] [Ефес. 4.12].

Те представят единство, но не *в смисъл* като ***IV.***

137a

едно, разделено на две части, които не са нищо извън едното[38], нито като едно, назовано два пъти, така че това същото е един път Отец, друг път бива Син на себе си. Като разсъди по този начин, Савелий беше признат за еретик. Но *в единството* са двойка (в стб. двойствено число), защото Отецът е Отец, и не той е Син, и Синът е Син, и не той е Отец. Същността *им* е една, защото порождението не е неподобно на породилия го[39], тъй като е негов образ и всичко, което принадлежи на Отеца, принадлежи на Сина[40]. Следователно Синът не е друг Бог, защото не бе измислен извън *Отца*. Изобщо биха били мнозина *боговете*, ако би било доизмислено чуждо божество извън Отца. Ако и да е друг като порождение[41] Синът, но Той е същият като Бог. И както бе вече казано, *Той* самият и Отецът са едно по свойство и вечност на същността и по тъждество на едно божество[42]. Понеже и сиянието е светлина, а не е нещо по-незначително от слънцето, нито е различна *по вид* светлина, нито е *светлина* чрез приобщаване, но е негово собствено порождение[43]. И такова именно порождение е *по необ-*

---

[35] **ѻ҃тьчаѧго є҆ствства своє,** τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὸ ἴδιον.

[36] **вид҃нию҆ бо҆ божьства, ѻ҃тцу҆ сѫштѫ.** **є҆же є҆сть сы́нови** не е точен превод на Τοῦ γὰρ εἴδους καὶ τῆς θεότητος τοῦ Πατρὸς οὔσης τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, в гръцки genitivus comparativus..

[37] **тождьство божьства съвъкѫпле́ние же є҆ствта,** τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος; τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας, **съвъкѫпле́ние** е преславският синоним на **единение** (Христова 2004: 453); според Майеринг изразът е перифраза за единосъщен, ὁμοούσιος (Meijering 1996: 56). В Oratio I ὁμοούσιος е преведено с **равьноестьственъ**.

[38] **ничесомѫже не сѫштема разъвѣ є҆ди́ному҆,** μηδὲν ὄντων πλὴν ἑνός.

[39] **не неподо́бьнъ во порѹ́ рожьшаѧго,** οὐ γὰρ ἀνόμοιον τὸ γέννημα τοῦ γεννήσαντος.

[40] Експлицитна полемика със Савелий следва в глава 36.

[41] Вместо ‘порождение’ по-точен би бил преводът с ‘еманация’, но тук спазваме етимологичната и морфемната връзка с **породъ**.

[42] **є҆ди́но є҆ста самъ и҆ ѻ҃тъ҆ць свои́ствомъ. и҆ прѝсньствомъ сѫ́тьства. и҆ тождьствомъ є҆ди́ного бо́жьства** за ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος.

[43] **нъ въ свои є҆мо҆у҆ поро́дъ** за ἀλλ’ ὅλον ἴδιον αὐτοῦ γέννημα ‘но изцяло еманация на себе си’, срв. МЧМ, 125c1 **но весь своемѵ҆ пѵр҃ѣ.**

ходимост едната[44] светлина. Никой няма да каже, че са две светлини, но има двойка – слънце и сияние. Единствената светлина, която е от слънцето, в сиянието си осветява всичко. По същия начин и божеството на Сина е *божество* на Отца. Затова е неразделимо и така има само един Бог и няма друг освен него.

Така както са единство и божеството по същност е едно[45], за Сина се отнасят същите *определения*, които казваме за Отца, освен наименованието

137б

Отец. Като например това: – 'Бог': „И Бог бе Слово" [Иоан. 1.1][46]; – 'Вседържител': „Така говори който бе, и който е, и който ще дойде, Вседържител[47]" [Откр. 1.8]; – 'Господ': „Един е Господ, Господ Исус Христос" [1Кор. 8.6; Пс. 110.1]; – за Господа е казано да е светлина: „Аз съм светлина" [Иоан. 8.12]; – да заглажда греховете: „За да познаете, както рече, че Синът човешки има власт на земята да прощава греховете" [Марк. 2.10, Лук. 5.24], и колкото други *изказвания* би могъл да намериш. „Всички –рече сам Синът, – които има Отецът, са мои" [Иоан. 16.15], и също „Твоите *неща* са мои" [Иоан. 17.10]. ***V.***

Който чуе да се говори за нещата на Отца като *казани* за Сина, ще узнае и по този начин Отца в Сина, ще прозре и Сина в Отца, когато казаните неща за Сина са казани също за Отца.

Защо нещата, *свойствени* на Отца, се казват за Сина? Понеже е порождение от Него. Защо и нещата на Сина принадлежат на Отца? Не е ли пак защото Синът е собствено порождение[48] на неговата същност? Справедливо Синът нарича принадлежащите на Отца „свои". Затова и красноречиво и вследствие казаното „Аз и Отец сме едно" [Иоан. 10.30], добавя „Да разберете, че аз съм в Отца и Отец е в мене" [Иоан. 10.38]. Ето още преди това рече „Виделият мене видя Отца" [Иоан. 14.9]. Има един и същ смисъл в тези три израза.

---

[44] **свѣ́тъ є́сть** за ἐξ ἀνάγκης ἕν ἐστι φῶς, славянският изпуска ἐξ ἀνάγκης ἕν.

[45] **є́ди́номѫ сы́штѫ бо҃ьствꙋ** за μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος.

[46] Цитатът е приведен в Oratio I, 46 заедно с Пс. 45.7–8, в Oratio II, 23 с Ис. 45.14 (срв. Meijering 1996: 63).

[47] **и҆́же бѣ́ и҆ сы́й. и҆ гря́дъ҃и вьседрьжи́тель,** ὁ ἦν, καὶ ὁ ὢν, καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ Παντοκράτωρ.

[48] **не҃ зане́же ли па́кы свое́го є́стьства свои є́сть поро҃ сы́нъ,** тук **свое́го є́стьства** за τῆς οὐσίας αὐτοῦ scil.τοῦ Πατρὸς; Διὰ τί δὲ καὶ τὰ τοῦ Υἱοῦ ἴδιά ἐστι τοῦ Πατρὸς, ἢ ὅτι πάλιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιόν ἐστι γέννημα ὁ Υἱός; след **сы́нъ** изпуска Τῆς δὲ οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἴδιον ὢν γέννημα ὁ Υἱὸς, какъвто е случаят и в два късни гръцки ръкописа R и M (Tetz, Wyrwa 2000: T. 310). R и M са разклонения от различни традиции, за славянския превод е използван гръцки ръкопис смесена традиция. Терминът **породъ** сочи произход без рождение във времето: Синът е свидетелство за същността на Отца и имплицитно за природата на Отца да излъчи син.

Който прочее така е схванал, че Син и Отец са едно, знае, че Той е в Отца, и Отец в Сина. Защото божествеността на Сина е и на Отца и тя е в Сина. И който е постигнал това, е повярвал[49], че

138a

виделият Сина е видял Отца, защото в Сина се вижда Божеството на Отца. Всеки може да разбере това по-настойчиво от примера[50] с изображението на Царя. Понеже в изображението на царя има виждане (*идея*, б.м.) и външна форма[51], а при царя има образ, който е на изображението. Неизменно е сходството, което е в изображението на царя[52], тъй че който се взира в изображението, вижда на него царя, и който, от друга страна, гледа царя, разпознава, че той е този, който е на изображението. Да не се изменя сходството[53], така че на този, който иска да гледа царя на изображението, образът може прочее да му каже: „Аз и царят сме едно и също, аз съм в оногова, и той е в мене. И каквото виждаш в мене, същото виждаш и при онзи. И което си видял при онзи, същото виждаш в мене“. Който се покланя на изображението, с него се покланя на царя, защото изображението е негов образ и виждане *за него*. И така, доколко-

---

[49] **имѣть вѣрж** praes. act., за πέπεισται verbum perf. ind. mediopass, разночетене πεπίστευκεν.

[50] **притъчеиж Ѻбразα цѣсарева,** ἀπὸ τοῦ παραδείγματος τῆς εἰκόνος τοῦ βασιλέως.

[51] **видѣние и҃ зрaкъ,** τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ, ‘образ и идея (същност)’, н.з. ἡ μορφὴ του Θεου, вид и образ.

[52] Според Атанасий, ако се признае Синът за неизменяем образ на Отца, това е идентично на неприемливия за арианите термин ὁμοούσιος ‘единосъщен’. По този въпрос Атанасий обвинява в непоследователност последователите на Евсевий Кесарийски, които казват за Сина, че е „Бог от Бога, живо Слово, неизменяем образ на Отца“, но в същото време критикуват Никейските отци за доктрината ὁμοούσιος (Athanasius of Alexandria, De Synodis: 37, 38). Неизменяемостта е качество, по което божеството се различава от всичко създадено, срв. Oratio I, глава 36 и Oratio II, глава 10. Неизменяемостта отличава християнския Бог от езическите богове, Атанасий използва терминологията на неоплатониците ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν, вж. Oratio I, глави 18, 35, 52. Неизменяемостта на Бога обаче предполага, че Синът, за разлика от хората, няма различна от Отца воля, срв. Oratio III, глава 19, но това не важи за образа на Бога в човека, „създаден по образ и подобие“ и притежаващ свободна воля. Тази разлика е необходима, иначе ще имат право арианите, че присъствието на Бога в Сина и битието на Сина в Отца не се различават съществено от присъствието на Бога в сътворените хора и в процеса на тяхното приобщаване към Бога.

[53] **да не и҃змѣнѧѣть же сѧ подѡбие** за Ἐκ δὲ τοῦ μὴ διαλλάττειν τὴν ὁμοιότητα, ‘от неизменността на подобието’. Тук **подобие** ‘сходство’ е равно на ‘идентичност’, затова следва предписанието да не се изменя подобието: **да не и҃змѣнѧѣть же сѧ подѡбие.** Поклонението пред образа на Сина и неговото изображение означава признаване божествеността на Сина, иначе това би било езическо преклонение пред идол. Ако Исус е създание, както смятат арианите, преклонението пред него вече е ерес, срв. Oratio II, глава 24.

кото Синът е образ на Отца, не е ли лесно[54] да се разбере, че съществуването на Сина е (*се дължи на*, б.м.) Божеството и свойството на Отца. И това е *смисълът* на „Който беше в божия образ“ [Фил. 2.6][55] и „Отец е в мене“ [Иоан. 14.10]. ***VI.***

Не част от божествения образ [Фил. 2.6, Кол. 1.19][56], а пълнота на Божеството на Отца е съществуването на Сина, и Синът е изцяло Бог. Затова, бидейки равен на Бога, не с похитителство започна равенството си с Бога[57]. И пак, доколкото Божеството на Сина и вижданието не е никак друго[58] освен на Отца, това е изречението, което рече[59]:

---

[54] **оу҃дѡ́бь... разоумѣти є́сть** ‘лесно е да се разбере’, ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ νοεῖν ‘необходимо е да се приеме’.

[55] Атанасий оспорва арианското тълкуване на Апостола (Фил. 2.9–10), че Исус се е издигнал до Бог в ранг Син като възнаграждение.

[56] **не оу҃стиж же божьства зра́къ нъ и҃сплъне́ние о҃тоу҃ божьства є́сть. еже є҆̂ сыновьне, и҆ в҃є҆̂ бг҃ъ. є́сты сынъ,** Οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὅλος Θεός ἐστιν ὁ Υἱός. Тук **є́сты** е сегашно причастие от **естовати.** Образът или външната форма (гр. μορφὴ) не е човешки образ, а е същото като „пълнотата“, πλήρομα (M e i j e r i n g 1996: 69). Срв. Кол. 1.19 „Защото Отец благоволи да се всели в него съвършената пълнота“. Тук Атанасий се разграничава и от антропоморфната форма на езическите богове. Идеята, че Синът също е изцяло Бог и е цял, неделим, е развита и в текста Quod unus sit Christus, PG 28, 121–132, CPG 3737. В Oratio II е разработена същата тема: 94a1–11 **нераздѣлаємо ни оу҃малаємо є́ст҃ство слъне́чье. нъ само҃ цѣло са́ште, и҆ сиа́ние съвръше́но и҆ цѣло. и҆ не оу҃мала́ште е́стьство свѣта. нъ і҆ако҃ поро҃ и҆стовъ, и҆ о҃тъ него съгла́да́емъ, и҆ сы́на не и҆звноу, нъ о҃тъ о҃тца рагда́ема, и҆ цѣла о҃стажшта о҃т҃ца. *наѵєрта́ни҃е ѵ҃постаси* при́сно са́ште. о҃бли́ѵие же и҆ о҃бразъ неи҆змѣнѣнъ и҆мѣ́а. къ о҃тцѣ, і҆ако ви́дѣвъшоу҃оу҃моу є́го. зьре́ти въ немь и҆ ѵ҃постась, є҆́же и҆ наѵєрта́ние є́сть, дѣ́и́ствомъ же наѵєрта́ниа, размышла́емъ, по и҆стинѣ божьство ѵ҃постаси,** καὶ μὴ διαιρουμένην μηδὲ μειουμένην τὴν οὐσίαν τοῦ ἡλίου· ἀλλ’ αὐτήν τε ὁλόκληρον οὖσαν, καὶ τὸ ἀπαύγασμα τέλειον καὶ ὁλόκληρον, καὶ μὴ μειοῦν τὴν οὐσίαν τοῦ φωτὸς, ἀλλ’ ὡς γέννημα ἀληθινὸν ἐξ αὐτοῦ. Συνορῶμεν καὶ τὸν Υἱὸν οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννώμενον, καὶ ὁλόκληρον μένοντα τὸν Πατέρα, τὸν δὲ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως ἀεὶ ὄντα, ἐμφέρειάν τε καὶ εἰκόνα ἀπαράλλακτον σώζοντα πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς τὸν ἰδόντα τοῦτον, ὁρᾷν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστιν. Ἔκ τε τῆς ἐνεργείας τοῦ χαρακτῆρος διανοούμεθα τὴν τῆς ὑποστάσεως ἀληθῶς θεότητα. Срв. и в Oratio I, глава 22 (V a i l l a n t 1954, 114) **сынъ же отъ мене есть и моего естьства приснъ и подобьнъ. не отъ иного въ мѧ бывъ, нъ отъ мене рож҃денъ, тѣмиже и в томъ вьсь есмь, пр҃ѣбываѧ самъ еже есмь,** ὁ δὲ υἱὸς ἐξ ἐμου ἐστι, καὶ τῆς ἐμῆς οὐσίας ἴδιος καὶ ὅμοιος, οὐκ ἀφ ἑτέρου εἰς ἐμή γεγονώς, ἀλλ ἐξ ἐμοῦ γεγεννημένος. διὸ καὶ ἐν ἐκείνῳ ὅλος εἰμί, μένων αὐτὸς ὅ εἰμι.

[57] Διὰ τοῦτο καὶ ἴσα Θεῷ ὢν, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. ‘Да бъде равен на Бога, не се води за кражба (отнемане на божествеността)’ с медиалното ἡγήσατο (от ἡγέομαι) ‘смята се, води се’. Тук стб. **того ради и҆ равень бога сы** не **въсхыщение наѹ҃ быти равень богови,** буквално ‘не с похитителство започна да бъде равен на Бога’, като че ἡγήσατο ‘счете’ е прочетено или чуто като ἠρξατο, което в съчетание с инфинитив означава началото на действието на инфинитивния глагол.

[58] **вид҃ение никако҃ и҆ного разѣ отца є́сть,** за καὶ τὸ εἶδος οὐδενὸς ἄλλου, ἢ τοῦ Πατρός ἐστι, поправено в МЧМ 125d: 27–28 **никого҃ и҆ного разѣ о҃ча є҆̂.**

[59] Погрешно **рекохъ**, вместо **рече** в края на страницата за гр. εἶπε.

„Аз съм в Отца“ [Иоан. 14.10]. Така „Бог бе в Христа, като примири света със себе си“ [2Кор. 5.19]. Защото собствената същност на Отца е Синът, чрез него тварното се примирява с Бога[60]. Така каквито *дела* върши Сина, те са дела на Отца. Синът е виждане на Божеството на Отца, което върши дела[61]. По този начин „виждащият Сина вижда Отца“ [Иоан. 14.9]. В Божеството на Отца е и се съзерцава Синът, съществуващата в него представа за Отца разкрива Отца в него[62] и по такъв начин Отецът е в Сина. А особеността на Сина, която е от Отца, *именно* неговата Божественост, показва Сина в Отца като винаги неотделим от него. И който слуша и вижда, че това, което се говори за Отца, се говори също така за Сина, като привнесено в същността на Сина, но не по благодат или причастие[63], а само като свойствено на Сина, защото е порождение на същността на Отца, (*тогава този*, б.м.) ще разбере добре казаното, както вече цитирах: „Аз съм в Отца и Отец е в мен“ [Иоан. 14.10] и „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30]. Синът е като Отца, защото има всичко, свойствено на Отца. По такъв начин *Синът* се засвидетелства заедно с Отца, понеже никой няма да се нарече отец, когато няма син. Който нарича Бога творец, не посочва въобще и сътворените, защото творецът е *по време* и преди сътворените[64]. Който казва „Отец“, заедно с Отца обо-

---

[60] Конструкцията от 2Кор. 5.19 тук не е изтълкувана в смисъл, че примиряването се осъществява в Сина, а в смисъл, че същността на Отца присъства в Сина при акта на примиряването. Христос е Бог по същност, една твар не може да свърже човека с Бога, защото сама има нужда от помощ, по-подробно и в Oratio II, глава 67.

[61] Тук Атанасий полемизира с Астерий, който поставя наравно делата на Сина с делата на светиите.

[62] **сѫштее въ немь видѣние отуе кажеть въ немь отца,** τὸ ἐν αὐτῷ πατρικὸν εἶδος δείκνυσιν ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα.

[63] **не по благодѣти ѝ ни приѧстїемь,** οὐ κατὰ χάριν ἢ μετοχὴν; **прибывша є̀стьствѣ є̀го.но̀ ꙗко ѝ само еже есть сынови своє. отъѧго є̂ства є̀сть породъ.** ἐπιγενόμενα τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ, ἀλλ’ ὅτι αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἴδιον τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐστὶ γέννημα има специализирано значение, тук **прибыти,** ἐπιγίνεσθαι е terminus technicus, дума, подходяща само за човешки същества, срв. Oratio I, глави 5, 28 (M e i j e r i n g 1996: 73).

[64] Арианите твърдят: „Ако вечният Отец имплицира и вечния Син, то вечният Творец би трябвало да имплицира и вечното творение, оттам изниква въпросът за сътвореното, което не е съществувало преди да получи битие“. Тоест Синът не е съществувал предвечно заедно с Отца, а е сътворен като тварите. Атанасий отговаря с позоваване на разликата между сътворение по воля и сътворение като еманация на същността. Вж. Oratio I, глава 29. Произходът на Сина е означен с ἀγέννητος, **нерождеиьнъ, породъ**. Атанасий обвинява арианите, че използват за Сина означенията γέννημα или ποίημα, срв. Oratio II, 31, 58, Oratio I, глава 37 (M e i j e r i n g 1996: 76). Атанасий се разграничава от арианите, които заличават разликата между двата различни начина да се твори, (κοσμεῖν контра ποιεῖν за света, γεννᾶν контра κτίζειν за Сина). Атанасий

значава и *вечното* съществуване на Сина[65]. Затова който вярва в Сина, той вярва в Отца, понеже вярва в свойственото на същността на Отца.

139а

И така, една е вярата в единия Бог. И който се покланя на Сина и го почита, чрез Сина се покланя на Отца и го почита [Иоан. 5.23], защото божеството е едно. Заради това една почест и едно поклонение чрез Сина по този начин бива и пред Отца, а покланящият се така се покланя на единия Бог. Защото „Бог е един и няма друг освен него“ [Марк. 12.32]. А когато се казва за един Бог Отец, че „Бог е един“ [1Кор. 8.6], че „Аз съм“ [Изх. 3.14; Иоан. 9.8] и че „няма друг Бог освен мене“ [Втор. 32.39], и че „Аз съм първият и Аз съм последният“ [Ис. 44.6], добре е казано, защото един е Бог, и един е пръв. Обаче е казано така не за да се отрича Синът. В никакъв случай! Защото и Сам е в Единия, Единствения, и Първия, бидейки едно-единствено Слово[66] на Единия, Единствения и Първия, и Премъдрост и сияние. Самият Той е пръв, изцяло пълнота[67] [срв. 1Кор. 2.9] на първото и единствено божество, и изпълнен, бидейки сам Бог [Лук. 4.1][68]. Така е казано не заради Него, а за да се отрече, че няма друг като Отец и неговото Слово. Този пророчески смисъл е явно ясен за всички. ***VII.***

Понеже безбожните[69], като донасят тези *твърдения*, хулят Господа и ни упрекват, като казват: „Ето, Бог се нарича един, изцяло съвършен[70] и пръв, как тогава казвате, че Христос е Бог? Ако би бил Бог, не би казал „Аз съм един-единствен“ [Втор. 32.39], нито „Бог е един“ [Втор. 6.4]. Необходимо е да разясним смисъла и

139б

на тези думи, доколкото е възможно, така че всички да разберат от тези *техни твърдения*, че арианите наистина са богоборци[71]. Ако има съпер-

---

се разграничава и от платониците, които казват, че светът е засвидетелстван (това е изразът, който Атанасий употребява за произхода на Сина).

[65] **а҃бие съ ѻ҃тцемь. назначенава́ѥть, и҆ сыно́вьне ѥ҆стова́ние,** εὐθὺς μετὰ τοῦ Πατρὸς σημαίνει καὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ ὕπαρξιν.

[66] Атанасий счита Сина за едно-единствено Слово и единствена Божа Премъдрост, срв. Oratio I, глава 9. Това Слово се различава по същност от силите и ангелите, вж. Oratio II, глава 27, или от словата, изречени от Бог към човеците, вж. Oratio II, глава 39.

[67] **и҆сплъне́ние бо҃жьства,** terminus technicus πλήρωμα τῆς θεότητος, срв. Кор. 2.9: „Защото в Него обитава телесно всичката пълнота на Божеството“.

[68] **и҆́сплънъ сы҃ бг҃ъ** πλήρης ὢν Θεός, срв. Лук. 4.1: „Исус, пълен със Светия Дух“.

[69] **неѹ҆стивїи,** οἱ ἀσεβεῖς.

[70] **ѥ҆ди́нъ и҆ ц҃ѣлъ и҆ пръвъ глаго́летъ сѧ бг҃ъ** за εἷς, καὶ μόνος, καὶ πρῶτος λέγεται ὁ Θεὸς тук **ц҃ѣлъ** за гр. μόνος ‘единствен’.

[71] Според Винцент тези твърдения произхождат от Астерий от Кападокия, вж. Vinzent 1993: 116, 264–265.

ничество от страна на Сина спрямо Отца, то нека чуе[72] такива слова. Или ако Отецът по същия начин гледа на Сина по отношение на себе си [срв. Мат. 11.27; Иоан. 14.9], както Давид е чул за Адоний и Авесалом [3Цар. 1.18; 2Цар. 18.32; 2Самуил 15.2,13], *нека Сам* да каже и приведе такива слова, така че Синът, наричайки се сам Бог, да не отдалечи други от Отца.

Ако някой знае Сина, той знае още повече Отца, когато Той се разкрива пред Сина, и ще види още по-добре Отца в Словото, както бе речено. Когато Синът дойде, не се прослави Сам, но *прослави* Отца, казвайки на молещия се[73]: „Защо ме наричаш благ? Никой не е благ, освен един Бог“ [Лук. 18.19; Марк. 10.18; Мат. 22.36], и отговаряйки на попиталия го коя заповед е най-важната в закона, рече: „Слушай, Израиле, твоят Господ Бог е един*ствен* Господ“ [срв. Марк. 12.29; Мат. 19.16,17], а говорейки на народа, *рече:* „Аз слязох от небето не за да извърша моята воля, но волята на изпратилия ме Отец“ [Иоан. 6.38], и учейки учениците: „Отец е по-голям от мене“ [Иоан. 14.28] и „Който ме почита, почита моя Отец, който ме е изпратил“ [Иоан. 5.23]. Ако такъв е Синът спрямо своя Отец, какво противопоставяне или погрешно мнение може да си въобрази *някой*[74] въз основа на тези речи?! Но ако Той[75] е Син на Отца, кой е толкова

140a

безумен, освен христоборците, за да счита, че Бог е изрекъл такива слова, като хули и отрича своето Слово. Това не е християнското разбиране! В никакъв случай! Не заради Сина са написани тези *слова*, но за да бъдат унищожени създадените от хората лъжеименити богове. И смисълът на тези изречения има една основателна причина[76]. ***VIII.***

Понеже увлеклите се по лъжеименити богове отстъпват от истинския Бог, то Бог, бидейки благ и загрижен за хората, възвръщайки[77] обратно заблудените, рече: „Аз съм единствен Бог“ [Втор. 32.39] и „Освен мене няма *друг* Бог“ [Втор. 6.4][78], и колкото има такива *подобни* думи, а останалите да отрече[79], обръщайки към себе си всички. Подобно на някого, който посред ден и при сиянието на слънцето зографисва просто

---

[72] Тук единствено число **да слы́шить** ἀκουέτω, вместо ‘да чуят’, защото репликата е насочена към Астерий, но има гръцки вариант ἀκουέτωσαν.

[73] **къ моля́штꙋдо́ꙋмоꙋ** за τῷ προσερχομένῳ ‘пристъпилия към него’.

[74] **възмнѣние прии́мѣть** ὑπόνοιαν λάβῃ, вар. λάβοι, ὑπόνοια ‘подозрение’.

[75] **тъ̀ є́сть о҆тъ̀ць сы́нъ** за Λόγος ἐστὶ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς Λόγος.

[76] **съ҆ о҆тъ̀вѣтомъ вины́ и҆ма́тъ** за ἔχει τὴν αἰτίαν εὔλογον.

[77] **възвраштаѧ** за ἀνακαλούμενος ‘призоваващ’.

[78] Гр. Ἐγὼ Θεὸς μόνος· καὶ, Ἐγώ εἰμι· καὶ, Πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι Θεός· отговаря на „Аз съм единствен Бог“ [Втор. 32.39] и „Аз съм“ [Втор. 32.39; срв. Изх. 3.15] и „Аз съм“... „Освен мене няма (друг) Бог“ [Втор. 6.4].

[79] **и҆ є҆ли́ко таци глаго́ли сѧ́ть. да о҆стаѧштє́ѧ поха́лить** ‘и колкото има такива *подоб-*

дърво, без да има и представа за светлина[80], а казва, че иконата е причина за светлината, но слънцето, като вижда това, би казало: „Само Аз съм светлината на деня“ и „Няма друга *светлина* на деня освен мене“, *слънцето* казва това не с оглед на зарята си, но срещу измамата с иконата на дървото и несходството с безсмислената представа[81]. Така е и със *словата* „Аз съм“ и „Аз съм единствен Бог и няма друг освен мене“, за да откъсне човеците от лъжеименитите *богове* и вече да познаят тòзи истински Бог. По този начин[82] Бог, като казваше това, говореше чрез своето Слово. Освен ако сетне днешните юдеи[83] не добавят и това,

140б

че не чрез Словото *си* Бог е казал това. Но така е речено *в Писанието*, àко и да беснеят дяволските *чеда* [срв. Иоан. 8.44], защото Словото Господне бе към пророка [Аг. 2.20; Зах. 1.1] и тези *думи* биваха чути. Ако ли Словото бе негово [срв. Иоан. 1.1] и тези неща бяха казвани чрез Словото, и няма нищо, което говори и твори Бог, което да не говори и твори във и чрез Словото[84], то съвсем не заради Него (*Словото*) е казано това, о, христоборци, но заради чуждите и несъществуващи от Него[85]. Защото и според казаното *образно* сравнение[86], и Слънцето, ако би изрекло онези думи, нямайки свое сияние извън себе си, но показвайки в сиянието светлината си, и то би изобличило измамата и би казало насетне[87] такива *думи*. Така че нито за отрицание на Сина, нито заради Него са *казани* такива думи, но за отхвърляне на лъжеучението. В началото обаче Бог не каза на Адам тези изказвания, а и Словото, чрез което произлезе всичко [Иоан. 1.3], беше с него, освен това още нямаше нужда, защото още не съществуваха кумири. Когато човеците въстанаха срещу истината и си нарекоха каквито пожелаха богове, тогава имаше нужда от такива думи

ни думи, а нетрайните да отрече’, καὶ ὅσα τοιαῦτά ἐστι ῥητά·ἵνα τὰ μὲν μὴ ὄντα διαβάλῃ ‘и подобните на тези думи, за да посрами несъществуващите’.

[80] **не и́мѣа привидѣ́нїа свѣ́та** οὐδὲ κἂν φαντασίαν ἔχον φωτὸς.

[81] **ꙗ... нєподо́биа сꙗа̀го привидѣ́нїа** ἀνομοιότητα τῆς ματαίας φαντασίας, тук **сꙗа̀го** τῆς ματαίας, от **соу҃и, соу҃етьнъ.**

[82] **тѣ́мже** за Ἀμέλει, ‘без съмнение’.

[83] „Днешните юдеи“ са арианите, а не съвременните на Атанасий евреи, темата е налице в Oratio I, глави 8 и 39, Oratio II, глава 17, в Oratio IV (*Посланието до епископите на Египет и Либия*), глава 13.

[84] За разликата по същност между вечното Слово (Логос) в качество на Божи Син и словата, казани от Бога, вж. и Oratio II, глава 39.

[85] **тѫ́ждии́хъ дѣ́лъма. и҆ не сѫ́шти́и́хъ о҆тъ него,** διὰ τὰ ἀλλότρια καὶ μὴ ὄντα παρ’ αὐτοῦ. Според Атанасий злините и идолопоклонничеството не произхождат от Бога, а от хората.

[86] **по реүе́нѫ҆моү о҆бразѫ,** κατὰ τὴν εἰρημένην, вар. ἡμετέραν.

[87] **ре́клъ би сьгда сѝ** за εἶπεν ἂν τοιαῦτα, **сьгда** е добавено.

за отрицание на несъществуващите богове. Аз бих рекъл, добавяйки, че такива думи са казани предварително [1Иоан 2.20, 1Тим. 4.1, срв. и Oratio I, глава 8] срещу безсмислието на христоборците, за да разберат, че този Бог, когото измислят извън същността на Отца, не е истински, нито е образ, нито е Син на единствения и първия. ***IX.***

Ето защо, ако единствен

141a

истински Бог е наречен Отецът [Иоан. 17.3[88]], то не е за отричане на казващия: „Аз съм истина“ [Иоан. 14.6, Oratio I, 12, Oratio II, 20], а за отхвърляне на неставащите[89] да бъдат истински *богове*, както е Отецът и неговото Слово. В този смисъл прочее и сам Господ веднага е прибавил: „И когото Ти изпрати, Исус Христос“ [Иоан. 17.3]. Ако би бил тварно създание, не би се приобщил, нито причислил към създалия го, защото каква общност е възможна между истинския и неистинския?[90] Сега обаче, като съчета себе си с Отца, показа, че е от същността на Отца и ни даде да разберем, че е истинско порождение[91] на истинския Отец. Като проумя това Иоан, *той го* е разяснил[92], пишейки в посланието си: „И сме в истинния, в Сина му Исуса Христа. Този е истинският Бог и вечен живот“ [1Иоан 5.20]. И когато пророкът говори за тварното: „Който един е прострял небето“ [Йов 9.8], а за Бог: „Аз единствен прострях небето“ [Ис. 44.24], за всички е явно, че в „един-единствения“ се разкрива

---

[88] Както сочи и Хиларий от Поатие в De Trinitate, 4.8 и 9.28, арианите използват Иоан. 17.3 като доказателство, че Христос се различава от истинския Бог (M e i j e r i n g 1996: 98). Атанасий и в предходните си слова подчертава, че с казаното в Иоан. 14.6 Христос означава своята вечност и неизменност, вж. Oratio I, глави 1 и 36, Oratio II, глава 20.

[89] Тук стб. **не бывъшии** за гр. μὴ πεφυκότων, ‘непритежаващите по природа това качество’, т.е. да бъдат по същност единосъщни с Бога Отец. Терминът τό πεφυκός, ‘истинското същество’, се среща у Платон.

[90] **коѥ бо ѡбъштенїѥ ѷстовоүѹмоу, съ неѷстовъ҃мъ** Ποία γὰρ κοινωνία τῷ ἀληθινῷ καὶ τῷ μὴ ἀληθινῷ, срв. същия реторичен въпрос в Oratio II, 41: Ποία γὰρ κοινωνία τῷ κτίσματι πρὸς τὸν κτίστην. Като синоними на κοινωνία Атанасий използва ἐμφέρεια, ὁμοίωσις, σύγκρισις за формулиране на противопоставянето между създателя и сътворените, което е противопоставяне по линията божествена същност–физическо естество, вечност–временност, изменяемост–неизменяемост, срв. Oratio I, глави 21, 23, 57, и Oratio II, глава 26.

[91] **ѹказа҃лъ ꙗко ѡтьча҃го сѫ҃тьства ѥ́сть. ѝ дасть на҃мъ вѣ҆дѣти ꙗко ѷстова҃го ѻ҆тца. ѷстовъ҃и ѥ́сть поро҃дъ.** Атанасий използва семантиката и символиката на стоиците за „изтичането“ на творческия Логос от запределното божествено начало, както потокът от неизчерпаемия извор и светлината от слънцето. Константин Преславски използва **породъ** за ‘еманация’, ‘порождение като изтичане’ на Словото. Терминът **ѷстовъ҃и ѥ́сть поро҃дъ** за ἀληθινόν ἐστι γέννημα е използван и в Oratio II, глава 5. За божественото γέννημα се пише с две -νν-.

[92] **ѹказалъ есть** ‘изложи, разясни’ за ἐδίδαξε ‘научи’.

Словото „на един-единствения“[93], „чрез което стана всичко и без него не е станало нищо“ [Иоан. 1.3]. И така, ако чрез Словото стана *всичко*, и *той* рече: „Аз *съм* единствен“, а заедно с Единствения се подразбира и Синът[94], чрез който стана небето, – по този начин прочее, ако се казва „Един *е* Бог“ и „Аз *съм* един-единствен“, и „Аз *съм* пръв“, то в „Единия“ и „Единствения“ и „Първия“, бидейки с него[95], се подразбира Словото, както сиянието в светлината. Това не може да се разбира за друг, освен за единственото Слово, защото всичко останало произлезе от несъществуващото (*небитието*)

141б

чрез Сина и по *физическата си* природа отстои на голямо разстояние. Но самият Син е по *трансцендентна* природа от Отца и е истинско по рождение.[96] Затова изречението „Аз *съм* пръв“, което неразумните мислеха да представят в защита на своята ерес, толкова повече изобличава злия им умисъл. Защото Бог рече: „Аз *съм* първият и Аз последният“[97] [Ис. 44.6], но ако *Синът* е причисляем към получилите битие след него и затова се нарича пръв, а онези *твари биха били* втори[98] след тогова, то според вас той ще бъде един от сътворените и като такъв единствен постар по време. Но това въобще надминава всякакво безбожие!

Ако *Той* каза: „Аз съм първият“ за указание, че не е от някого другиго, нито че някой е преди него, но че Той е начало и причина на всичко, и за да отрече елинските митове[99], тогава е ясно, че *Синът* е наименуван „първенец“[100], но не за да бъде причислен с тварите, е назван първенец, а за да посочи, че сътворението и (*духовното*) осиновение[101] на всички е

---

[93] **въ сцѣглѣ. ѝ сцѣгла̀го і҆авлѧе́ть ѧ слове́,** ἐν τῷ μόνῳ καὶ ὁ τοῦ μόνου σημαίνεται Λόγος.

[94] **рече а҆зъ е҆ди́нъ. разѹмѣва́е́тъ ѧ съ сцѣгломь ѝ сынъ** φησὶ δὲ, Ἐγὼ μόνος, νοεῖται δὲ σὺν τῷ μόνῳ καὶ ὁ Υἱὸς.

[95] **съ нымь сы,** συνών.

[96] Атанасий различава глаголите ‘създавам’ за тварното и ‘произвеждам’ за еманацията (порождението) на Сина.

[97] **а҆зъ прѣ́въй, ѝ а҆зъ потомь,** Ἐγὼ πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, **потомь** за μετὰ ταῦτα, буквално ‘след тези’, т.е. след сътворените неща.

[98] **въторы по се́мь,** δεύτερα τούτου ᾖ, славянският изпуска конюнктива ᾖ (praes. conj.)

[99] **е҆ллн҃иньскыихъ ба́снїи,** Ἕλλησι μύθων, сравни и Oratio II, глава 10.

[100] **і҆авѣ е҆сть ѝ е҆же глаго́летъ ѧ прьвѣ́ньць.** δῆλον, ὅτι καὶ τὸ λέγεσθαι τὸν Υἱὸν πρωτότοκον, Тук **е҆сть** е добавено, ὅτι и τὸν Υἱὸν са изпуснати. Константин Преславски използва ‘първенец’ вместо ‘първороден’ за πρωτότοκον, за да подчертае произхода на Сина като еманация, а не раждане по човешки. За πρωτότοκος вж. Oracio II, глава 62.

[101] Терминът **оусынение, въсынение** се среща в Синайския есхологий и в Супрасълския сборник, превод на υἱοθεσία за ‘въздигане до Бога’. У Атанасий формата е υἱοποήσις. Създателят е и спасител, защото чрез Сина става сътворението и осиновяването, тази тема е част от полемиката на Атанасий с Маркион, срв. Oratio II, глава

чрез Сина. Защото както Отецът е пръв, така и Той сам е пръв като образ на Първия, и понеже Първият е в Него, Синът е порождение от Отца. Чрез него всяко творение бива сътворено и осиновено. ***X.***

Но отново започват да спорят против това със своите баснословни измислици[102], като казват: „Не в този смисъл Син и Отец са едно, нито са подобни, както учи църквата, но както

142a

те самите желаят“[103]. Казват наистина: „Понеже каквото желае Отец, същото желае и Синът, и не си противоречат[104] нито по замисли, нито по присъди, но във всичко *Синът* е съгласен с Него[105], в тъждеството на заповедите, в следване[106] и придържане към учението на Отца, затова *той* сам и Отецът са едно“. Не само да кажат това, но и да *го* напишат дръзнаха някои от тях[107]. Кой би казал нещо по-нелепо и безмислено? Защото ако по тази причина са едно Отецът и Синът, и ако по този начин е подобно Словото на Отца, току внимавай[108], *щото* и ангелите, и останалите, които са над нас, „началства и власти, престоли и господства“ [Кол. 1.16], и видимите слънце и луна, и звездите, да станат и те синове подобно на Сина, да кажем и за тях, че те и Отец са едно, и всеки един е образ и слово на Отца, защото каквото желае Синът, същото желаят и те, за да не се различават нито по присъди, нито по тълкуване на закона [Ез. 37.11][109], но са послушни във всичко на Създателя. Те не биха ос-

---

59. Догмата, че Синът е порождение, не противоречи на тезата, че той е пръв заедно с Отца, защото те имат обща същност.

[102] Тук **баснословесиими** за μυθοπλαστίαις, преведено в Oratio II с **блѧдь** 62б:2–3 и **баснотворъ** 103а:3.

[103] Тук е даден цитат от Астерий, фрагмент 40 (T e t z 2003: 316).

[104] Тук стб. има двойствено число за Отца и Сина, в гръцки става дума само за Сина: **ни разоумѣнии́ми, ни сѫдъми сѫпротивлѧета сѧ** за οὔτε τοῖς νοήμασιν οὔτε τοῖς κρίμασιν ἀντίκειται.

[105] Тук **съгласьнъ** ἕᾳ σύμφωνος αὐτῷ, отговаря на деветата формулировка от събора в Сердика, 341 г., за единството между Отца и Сина по съгласие и подобие, διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν ὁμόνοιαν (M e i j e r i n g 1996: 110).

[106] **погодие** ‘следване, послушание’ за ἀκόλουθον, срв. нвб. погаждане; **оустроение**, ‘придържане’ συνηρτημένον> συνηρετέω ‘помагам’. Тук гръцкият е различен: καὶ τὸν ἀκόλουθον καὶ συνηρτημένον τῇ τοῦ Πατρὸς διδασκαλίᾳ ἀποδιδοὺς λόγον· ‘предаващ учение, съгласувано и тясно свързано с наставленията на Отца’.

[107] Тук е визиран Астерий от Кападокия, срв. и Oratio II, глава 24. Според Винцент Астерий е основният опонент на Атанасий по време на събора в Сердика през 341 г. (V i n z e n t 1993: 231–232).

[108] **то оуже блюди**, за гр. ὥρα (ἐστι) ‘време е’.

[109] **Тѣмъжде ни сѫдъми ни разоумѣнии́ми ра́зно сѫ́ть** ταῦτα οὔτε τοῖς κρίμασιν οὔτε τοῖς δόγμασι, вар. οὔτε τοῖς δόγμασιν οὔτε τοῖς κρίμασι διαφωνοῦσιν, вар. διαφθονοῦσιν, срв. превода на διαφωνεῖν с **разноурѣти** 37.11.

танали в славата си, ако не биха желали същото, каквото и Отец. Този, който не остана *покорен*, като изпадна в безумие, чу: „Как изпадна от небето Денницата, която изгрява сутрин?“ [Ис. 14.12]. Как тогава, след като тези са такива *покорни*, само този единствен Син е единороден[110], Слово и Премъдрост? Или как при толкова

142б

много подобни на Отца, единствено този е негов образ? [Кол. 1.15]. Защото дори и сред хората ще се намерят подобни на Отца, понеже мнозина станаха мъченици, преди тях пророци и апостоли, и най-отпърво патриарсите. Мнозина и сега спазиха заповедта на Отца, ставайки милосърдни[111] като Отец на небесата [Лук. 6.36; Мат. 5.48], като спазват *думите*: „Бивайте подобни[112] на Бога като чеда възлюбени, и ходете в любов, както Христос ни възлюби“ [Еф. 5.1–2]. Мнозина станаха подражатели на Павел, както и той на Христос [1Кор. 4.16]. Никой от тези обаче не е нито Слово, нито Премъдрост, нито единороден Син, нито образ. Никой от тези не е дръзнал да каже: „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30], или „Аз съм в Отца и Отец е в мене“ [Иоан. 14.10]. Но чрез всички е казано: „Кой е подобен на тебе сред Боговете, Господи“ [Пс. 85.8], или „Кой може да се уподоби нему сред синовете божии?“ [Пс. 89.7][113], а за самия него *е казано*, че е единствен истински образ и по същност[114] принадлежи на Отца.

Защото ако и да сме създадени по негов образ и станахме „образ и слава божия“ [1Кор. 11.7], но не заради нас самите[115] имаме тази благодат на Завета, *а* заради вселилия се в нас образ[116] *на Божията пре-*

---

[110] **є҆ди́нъ сѧ̀ сы́нъ є҆д҃ноу́дъ** μόνος οὗτος ὁ Υἱὸς μονογεννὴς.

[111] **шт҃е́дри. ꙗ҆ко҃̀ о҆́тьць и҆́же на небесѣ́х** οἰκτίρμονες, ὡς ὁ Πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

[112] **подо́бн҃ни** за μιμηταὶ ‘подражатели’, срв. **подражитель**.

[113] За човешките синове, издигнати до Бога, т.е. обожени, вж. Oratio I, глави 9, 39; за Христос, който е различен от обожените, защото не е издигнат в ранг Син по заслуги като въплътен, вж. Oratio I, глава 57, Oratio II, глава 49.

[114] **сѫ́тьствꙋ̀ о҆́тьчь є҆́сть** за φύσει τοῦ Πατρός ἐστιν. Преводът на **сѫ́тьствомъ** като ‘по същност’ е продиктуван от две съображения: Константин Преславски предпочита **сѫ́тьство** ‘същност’ за божественото и **є҆́стьство** ‘природа’ за небожественото. В догматиката на Константин Преславски изборът на **сѫ́шт҃ьство** за οὐσία като една единствена субстанция (unius substantiae) наред с епитета **ц҃ѣ́глъ** ‘един-единствен’ за Божия Син подчертава единството по същност на Отца и Сина. С това Атанасий се разграничава от Ориген, който приема единство по воля, и от арианите, които приемат единство по волеизявление и ипостас.

[115] В ръкописа погрешно стои **небесе дѣ́лъма** ‘заради небето’ вместо **нъ не себе дѣ́лъма** в съгласие с ἀλλ’ οὐ δι’ ἑαυτοὺς πάλιν.

[116] **въсе́льшии́ же сѧ̀ о҆́бразъ въ насъ,** τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα, срв. Oratio I, глава 44, и II.79. Бог дава благодат в образа на Сина, чрез който на човешките сетива е дадена възможност да съзерцават божественото. Общо за същността на Отца

мъдрост [Прит. 9.1] и истинска Слава божия[117], която е Божие Слово, станало заради нас по-сетне плът. ***XI.***

След като такъв безсмислен довод[118] на онези *еретици*[119] е нелеп, необходимо е единството и подобието да бъдат отнесени към самата същност на Сина. Ако ли някой не желае да разбира това по такъв начин,

143a

както се каза, ще излезе, че или *Синът* с нищо не превъзхожда[120] получилите битие, нито ще бъде подобен на Отца[121], а по-нискостоящ от Отца. По какво ли се различава?[122] Тъй като Отецът е Отец, Законът и учението са на Отца[123]. Ако Синът е подобен на Отца *само* по Закона и учението, тогава според тях Отецът е отец само по име[124], а Синът не е неизменяем образ[125], нещо повече, въобще ще се окаже, че няма нито свойства, нито някакво подобие на Отца.

и Сина е името Господ, основната тема за Атанасий е единосъщието на Троицата и взаимозаменяемостта на имената, използвани за Отца и Сина. Затова Атанасий говори за една ипостас, никъде не говори за две природи на Христос, а за общата същност на Отца и Сина.

[117] Тук става дума за развитата идея в края на Oratio II, гл. 81, че Премъдростта се проявява чрез образа си в създанията и така разкрива Отца, а по-късно като Слово чрез въплъщението, победата над смъртта и спасението на човешкия род още по-ясно разкрива Отца.

[118] Тук **мѫдрость** за гр. φρόνησις е в значение ‘аргумент’, както е употребена думата и за латинско argumentum в Беседы на евангелие папы Григория великаго, срв. SJS, XIX, 1969, 266.

[119] Тук **несъмы́слѣнѣ** за ἀλόγου, срв. **скотьскъ** за ἀλόγος в Oratio I, глава 25. **нелѣ́по** Ἀπρεποῦς е свързано с Oratio II, глава 31, където се използва ἄπρεπες ‘нелеп’ за твърдението на еретиците относно ролята на Христос като подчинен на Бога съ-деятел.

[120] **вѫште бышьныихъ имѣа,** πλέον τι τῶν γενητῶν ἔχων; τῶν γενητῶν ‘родените, тварите’.

[121] **ни о҃тцѫ же подо́бьнъ боудѣть. нъ мнїи о҃тца,** свободен превод за οὔτε τοῦ Πατρὸς ὅμοιος ἔσται, ἀλλὰ τῶν τοῦ Πατρὸς ὅμοιος ἔσται δογμάτων, изпуска ἀλλὰ τῶν τοῦ Πατρὸς ὅμοιος ἔσται δογμάτων ‘а е само уподобен според заповедите на Отца’ или ‘но ще бъде подобен на Отца според догмите’.

[122] **уимⷭ же ли ра҂знѫ́ѣть,** за καὶ τοῦ Πατρὸς διαφέρει ‘и се различава от Отца’.

[123] **оу҃ставъ** ‘Законът’ за τὰ δὲ δόγματα. Тук е поставен въпросът за свободната воля на Сина. Според Атанасий Синът не е обект на Божията воля и като идентичен с Божията воля и Премъдрост е собствен на Отца, вж. и Oratio II, глава 39.

[124] За арианската теза, че Синът е Син само по име вж. Oratio I, глави 6, 9,15, Oratio II, глави 37, 38.

[125] **не неи҂змѣньнъ о҃бразъ** за οὐκ ἀπαράλλακτος εἰκὼν. Според Атанасий Синът като неизменяем образ на Отца е едно съществено свойство (**своиство**) на Бога Отец (Meijering 1996: 121).

Защото какво подобие и особено свойство *може да има* у този, който е различен извън Отца[126]? Даже и Павел, макар че поучаваше подобно на Спасителя, не му беше подобен по природа. Затова те, размишляващи така, заблуждават. Обаче Синът и Отецът са *едно* така, както е речено преди[127]. И Синът е подобен и е от самия Отец така, както *е възможно* да познаем и да си представим Сина по отношение на *своя* Отец, и както е възможно да познаем сиянието по отношение на слънцето. Понеже Синът съществува по такъв начин, когато Синът действа[128], действащ е Отецът [Иоан. 10.37] и когато Синът идва при светиите, идващият е Отецът в Сина, както сам обеща, казвайки: „Ние ще дойдем, и ще направим обиталище в него“ [Иоан. 14.23[129]]. Защото в образа се съзерцава Отецът и в сиянието пребивава светлината. Заради това, както малко по-преди казахме, когато Отецът дарява благодат и мир, самият Син дава, както прочее се изразява Павел, пишещ във всички послания[130]: „Благодат вам и мир от Бога нашия Отец

143б

и Господа Исуса Христа“. Една и съща е благодатта от Отца в Сина, както е една светлината на слънцето и сиянието и когато слънцето огрява, то става със зарята. По същия начин *Павел*, молейки се за солунците, е спазил единството на Отца и Сина, казвайки: „Сам нашият Бог и Отец и нашият Господ Исус Христос дано насочи пътя ни към вас“ [1Сол. 3.11]. Защото не рече „дано насочат“, сякаш двояка благодат се дава от този и от другия, но „дано насочи“, за да покаже, че Отецът посредством Сина я дава[131]. Въпреки тези *слова* нечестивците не желаят поне да се засрамят[132]. ***XII.***

Ако не би съществувало единството и ако Словото не би било собствено порождение от същността на Отца[133], както сиянието от свет-

---

[126] **сѫштааго разно кромѣ отца** за παρεξηλλαγμένῳ παρὰ τὸν Πατέρα.

[127] **сѝнъ же ѝ о҃тьць. тако ѐста і̀ако҃ пр҃ѣдъреченó ѐсть** за ὁ δέ γε Υἱὸς καὶ ὁ Πατὴρ οὕτως εἰσὶν ἓν, καθάπερ εἴρηται, като изпуска ἓν (**едино**), преписвачът покварява смисъла за единството на Отца и Сина.

[128] **зане́же о҆у҆бо сы́нъ сѫ́штъ дѣлаѭштоу҆ сы́ноу҆** за Διὰ γὰρ τὸ οὕτως εἶναι τὸν Υἱὸν (acc.c. inf.), ἐργαζομένου τοῦ Υἱοῦ (gen. absol.).

[129] Същият цитат и същата теза в Oratio II, глава 42.

[130] Срв. Рим. 1.7; 1Кор. 1.3; 2Кор. 1.2; Гал. 1.3; Ефес. 1.2; Филип. 1.2; Сол. 1.2; 1Тим. 1.2; 2Тим. 1.2; Тит. 1.4; Филим. 1.3. Този цитат е налице и в Oratio II, глава 42. Репликата „както малко по-преди казахме“ говори за кратък период между написването на Oratio II и Oratio III.

[131] Същата тема в Oratio I, глава 45. Пример за граматическа екзегеза у Атанасий.

[132] **ѝмиже не хотѧ́ ни понѣ́ о҆у҆срамлѧти сѧ нечьсти́вии**, ἐξ ὧν κἂν ἐρυθριᾷν οἱ ἀσεβεῖς δυνά μενοι, οὐ βούλονται. ‘по причина на тези слова нечестивците можеха да се изчервят, но не желаят’.

[133] **а̀ште бо не би ѐди́ньство ѝ свои ѐстьства поро́дъ сло́во**, Εἰ γὰρ μὴ ἦν ἑνότης καὶ ἴδιον

лината, а *напротив*, Синът би бил отдалечен от Отца по природа, тогава би било достатъчно само Отец да дарява, защото никой от получилите битие не може да се приобщи към сътворилия Бог чрез даваните блага[134]. Сега същият дар разкрива единството на Отца и Сина. Никой не би се помолил да получи нещо от Бога и от ангелите, или от другите създания, и никой не би казал: „Да ти даде Бог и ангел“, но *моли* от Отца и Сина заради единството и заради еднаквия дар[135]. Защото даряваното се дава чрез Сина. Няма нищо, което не чрез Сина извършва Отец[136]. Защото така и приемащият получава сигурна благодат.

Ако ли патриарх Яков, благославящ *двамата* внуци Ефрем и Манасий, казваше

144a

„Бог, който ме е хранил от младини до ден днешен, и ангелът, избавил ме от всички злини, да благослови тези деца“ [Бит. 48.15-16], *Яков* не приобщаваше нито един от създадените и биващи по природа ангели[137] със създалия ги Бог, нито, оставяйки без внимание хранещия го Бог, молеше благословия за внуците *си* от ангела, но като каза: „Който ме е избавил от всички злини“, е показал, че на никого от създадените ангели, а на Словото Божие, което е налице в Отца, се молеше, съединяващ *ги*, чрез Сина да избави Бог когото поиска. Понеже знаеше, че е наречен „ангел, велик съветник на Бога“ [Ис. 9.6], не другиго, а тогова наричаше благославящ и избавящ от злините. Не се молеше сам да бъде благословен от Бога, а двамата внуци чрез ангела, комуто сам се молеше, казвайки: „Няма да те пусна, ако не ме благословиш“ [Бит. 32.26]. И Бог бе този, *към когото е молбата,* както *Исай* сам рече: „Видях Бога лице в лице“ [Бит. 32.30], на този се молеше да благослови и Йосифовите синове[138]. На ангела е присъщо да служи на Божията повеля [Евр. 1.14][139]. Многократно *ангелът* върви отпред, за да бъде изгонен амореецът [Изх. 23.22], и бива изпратен да пази хората на път

τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα ὁ Λόγος, τοῦ Πατρὸς изпуснато в славянския.

[134] **никомѫ же бы́шьный не приѹашта́ѭштѫ сѧ. къ сътво́рьшоѹмоѹ ѿ҃ѹ дае́мъ́ми,** οὐδενὸς τῶν γενητῶν ἐπικοινωνοῦντος πρὸς τὸν πεποιηκότα ἐν τοῖς διδομένοις, **ѿ҃ѹ** е добавено. Същата мисъл в Oratio II, глава 68 (M e i j e r i n g 1996: 127).

[135] **є́ди́но҆ да́нıа** за ἑνοειδῆ δόσιν, срв. и Oratio I, глава 37 (M e i j e r i n g 1996: 130).

[136] **ничесоже бо҆ є́сть. є́же не сы́номъ дѣ́ѥть о҆́тьць** οὐδὲν δέ ἐστιν, ὃ μὴ δι᾽ Υἱοῦ ἐνεργεῖ ὁ Πατήρ, подобно в Oratio II, глави 25 и 26 (M e i j e r i n g 1996: 128–129); **дѣ́ѥть** за ἐνεργεῖ.

[137] **ѯ҃ъданы́ѭ҆ъ и҆ сѫ́тъствѡ҆́ сѫ́штиѩ а҆ггелъ** τῶν κτισθέντων καὶ τὴν φύσιν ἀγγέλων ὄντων.

[138] В Oratio II Атанасий цитира Битие 48.5 за Яков, който признава за свои внуци Ефраим и Манасий, синовете на Йосиф, родени в Египет.

[139] **Своє о҆у҃бо є́сть а҆г҃гєлови. є́же слѫ́жити повелѣ́нїѥ бж҃їѥ,** Ἀγγέλου μὲν οὖν ἴδιον τὸ διακονεῖν τῇ τοῦ Θεοῦ προστάξει. В Oratio II, глава 23, същият текст е използван, за да се покаже добрината на Бога. За **є́же слѫ́жити,** τὸ διακονεῖν, срв. Чис. 21.24; Втор. 2.26; Ам. 2.9 (M e i j e r i n g 1996: 133).

[Изх. 14.19], но и това не са негови *действия*, но на повеляващия Бог, от когото е избавлението на тези, които би поискал да избави. Затова и не друг, а сам Господ Бог, като му се яви, рече: „И ето, с тебе

144б

съм Аз, пазейки те по всеки път, където и да отиваш“ [Бит. 28.15], и не друг, но пак Бог, явявайки се, спря Лавановия гняв, като му заповяда да не говори зли думи на Яков [Бит. 31.29]. И сам не другиго, а Бога молеше, като каза: „Освободи ме от ръцете на моя брат Исав, защото се боя от него“ [Бит. 32.11]. Даже и беседвайки с жените, казваше: „Не позволи Бог на Лаван да ме озлоби“ [Бит. 31.7]. ***XIII.***

Затова и Давид не другиго, но Бога молеше да бъде избавен: „Към Господа в скръбта си възвах и ме чу. Господи, избави душата ми от неправдиви устни и от лъжлив език“ [Пс. 119.1,2]. Въздавайки му хвала, е допълнил словата на песента в седемнайсети псалм, в деня, в който го е избавил Господ от ръцете на всичките му врагове и от ръцете на Саул, и рече: „Ще те възлюбя, Господи, моя сила (ἰσχύς), Господ е моя опора (στερέωμα), мое прибежище (καταφυγή, защита, опора, възстановяване, излекуване) и мой избавител[140] [Пс. 17.1–3]. И Павел, претърпял много побои[141], хвалеше не друг Бог, казвайки: „Но от всички ме е избавил Господ и ще ме избави *този*, на когото се надявах“[142] [2Кор. 1.10, алюзия на 2Тим. 3.11]. И не друг, а Бог е благословил Аврам и Исак. А Исак се молеше за Яков, като казваше: „Бог мой да те благослови, да ти даде да пораснеш, да те наплоди, и да станеш *начало* на множество племена. И да ти даде благословението на

145а

Аврам, моя баща“[143] [Бит. 28.3,4]. В случай че няма никой друг, който да благославя и да избавя, освен Бог, и няма друг, избавящ Яков, освен сам Господ, патриархът молеше избавящия го за внуците си. Явно е,

---

[140] **въ дн҃ь въ нь҃же и҆зба́вилъ є҆сть є҆го гс҃ь. и҆з-д-роукы вс҃ѣ вра́гъ є҆го. и҆ и҆з роукы сао҆́ловы и҆ рече.възлю́бл҃ю ти гс҃и крѣпость мо҆ѧ. гс҃ь о҆у҆тверьжде́нїе мое, и҆ прибѣ́жиште мое. и҆ и҆збавитель мои Ἀγαπήσω σε, Κύριε, ἡ ἰσχύς μου, Κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου, καὶ ῥύστης μου,** тук **ти** е dat. ethicus, срв. Синайски псалтир, 17b4–11, **въ дн҃ь въ нъ҃же изба́ви і гс҃ь. из-д-рѫ́къї въсѣ́хъ врагъ е҆моу ї҆з-д-рѫ́кꙋ и савъловъї и рече: вь҃злюблѫ тѧ гі крѣпость моѣ: гс҃ь о҆у҆тверъжденье мое, і прибѣ́жиште мое иззбавитель** sic **мои.**

[141] **вienиꙗ**, διωγμοὺς, ‘преследвания’.

[142] **нъ о҆́тъ всѣхъ мѧ и҆зба́вилъ є҆́сть гс҃ь. и҆ и҆́зба́витъ къ немоуже сѧ надѣ́ѣ** Ἐκ πάντων με ἐῤῥύσατο ὁ Κύριος, καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν, в 2Кор. 1.10 вместо πάντων има τηλικούτου θανάτου, RSP ἠλπίκαμεν perf.pl., *x* ἤλπισα aor.sg.

[143] **бг҃ъ мои да благословествитъ тѧ́ и҆ да въздрастить, и҆ да о҆у҆мно́житъ тѧ. и҆ бѫ́деши въ съньмъ ꙗ҆зыкъ. и҆ да҆ ти да́сть бл҃гословествение** RSP Ὁ Θεός μου εὐλογήσαι σε καὶ αὐξήσαι σε καὶ πληθυνεῖ σε, καὶ ἔσῃ εἰς συναγωγὰς ἐθνῶν, καὶ δῴη σοι τὴν εὐλογίαν, традиция *x* изпуска καὶ πληθυνεῖ σε.

че не другиго присъединяваше в молитвата към Бога, освен Божието слово. Затова и го нарече Божи ангел[144] [Бит. 48.16], защото той един ни разкрива Отца. Което правеше и Апостолът, казвайки: „Благодат Вам и мир от Бога Отца и Господа Исуса Христа“ [1Кор. 1.3]. Така наистина биваше сигурна благословията[145] заради неразделимостта на Сина от Отца и заради това, че даваната благодат е една и съща. Защото ако Отецът дàде, даваното е през Сина, и ако се казва, че Синът е даряващ, дающият е Отецът чрез Сина и в Сина.

„Въздавам хвала – рече Апостолът, пишейки до Коринтяните – на моя Бог винаги заради вас, заради божията благодат, дадена ви чрез Христос Исус“ [1Кор. 1.4]. Това същото може да види всеки[146] при светлината и сиянието[147], защото каквото осветлява светлината, същото озарява и сиянието, каквото озарява сиянието, е осветление от самата светлина. Също така и когато Синът е видим, видим бива Отецът [Иоан. 4.9], защото *Синът* е сияние от Отца. И по този начин Син и Отец представляват единство [Иоан. 10.30]. ***XIV.***

Но никой няма да твърди това за получилите битие и създадените твари[148]. Защото нито когато действа Отецът, действа някой, който е ангел, нито друг някой от тварите, защото нищо не е причинено от тяхното съ-действие, а те са от получилите битие. И иначе *казано, те*,

145б

като отлъчени и отдалечени от Единствения, бидейки други по същност и оставащи творение, нито могат да вършат това, което Бог твори – ако ли не, то и сами биха се сътворили[149], нито, както казах, когато Бог опрощава, *могат* да опрощават заедно с него.

---

[144] а҆гг҃ела бо́жиа нарече за ἄγγελον ἐκάλεσεν.

[145] тврьдо бѣ́аше благословеше́ние за нераздѣли́мое ἀσφαλὴς ἦν ἡ εὐλογία διὰ τὸ ἀδιαίρετον.

[146] вьсакъ оу҃зьритъ, гр. условно наклонение ἄν τις ἴδοι.

[147] о҆́ свѣтѣ и҆ о҆́ сиа́нии, ἐπὶ φωτὸς καὶ ἀπαυγάσματος срв. Oratio II, 92a4–9 е҆́льма҃ бо сло́во е́сть сво́и поро́дꙋ҃ е҆стьства бо́жиа сы́нъ. о҆́тъ него҃ е́сть, и҆ въ немъ е́сть, і҆ако҃ са́мъ рече. не бѣ мо́штьно не бы́ти и҆мъ съдѣ́ланиѥ҃. і҆акоже бо свѣ́тъ сиа́ниѥ҃ все свѣ́тить, и҆ вес-и҆а́ниа, никто҃ не посвѣ́щтенъ бы́дет҃ь.

[148] нъ се о҆́ бышьнъи́хъ и҆ зъда́ныихъ никтоже не реве́т҃ь за Τοῦτο δὲ ἐπὶ τῶν γενητῶν καὶ κτισμάτων οὐκ ἄν τις εἴποι. За дейността на никого от създадените не може да се каже, че някой от тях е творческа причина или че дейността им винаги е в единство с Бога. По отношение на Сина като съдеятел на Отца, според Атанасий не могат да бъдат прилагани никакви временни измерения от типа „преди“ и „след“ творението, той твори симултанно с Отца, срв. Oratio II, глави 31, 33. Същността на едно явление определя, какво този феномен може да твори. Синът Слово, ако би бил твар, не би сътворил света, срв. Oratio II, гл. 21. За разделението между Бог и ангелите срв. Oratio I, глави 57–58.

[149] о҆тълъчу́ени и҆ о҆тъстоа́шт҃е о҆́тъ е҆ди́ного, и҆ ни́ са́тьствомь са́шт҃е. и҆ дѣ́ло са́шт҃е,

Когато един ангел е видим, никой няма да каже: „Видях Отца“. Защото ангелите, както е писано, са „служещи духове, изпращани да служат“ [Евр. 1.14] и да съобщят на получаващите за неговите дарове, които се дават чрез Словото. Видимият ангел известява, че е изпратен от Господа, както Гавриил пред Захария [Лук. 1.19], а и при Богородица Мария[150] също е възвестил [срв. Лук. 1.26]. И който е видял ангелско явление, знае, че е видял ангел, а не Бога. Защото Захария видя ангел [Лук. 1.11], но Исай видя Господа [Ис. 6.11]. Маное, бащата на Самсон, видя ангел [Съд. 13.21], но на Аврам му се яви Бог [Бит. 12.7, 17.1, 18.1]. Нито който е видял Бога, виждаше ангел, нито който е видял ангел, считаше, че е видял Бога. Защото получилите битие изобщо се отличават много по своята природа от създалия ги Бог. Понякога, когато се появяваше ангел, виждащият чуваше глас божий, както стана при къпината: „яви се ангел господен в огнен пламък из къпината“ [Изх. 3.2] и възва Господ Мойсея от къпината, като каза: „Аз съм Бог на твоя баща Авраам, Бог Исааков и Бог Яковов“ [Изх. 3.6]. Но не беше ангелът Бог Авраамов, а в ангела бе *говорещ* Бог[151]. Видимият бе ангел, но в него говореше Бог. Защото както като облачен стълб

146a

Бог говореше на Мойсей в скинията [Изх. 33.9], така и в ангели се явява Бог, говорейки. Така и на сина на Навин говореше[152] *чрез ангела* [срв. Ис. Нав. 1.1]. Но каквото казва Бог, явно е, че чрез Словото говори, а не чрез друг. Словото е неотлъчно от Отца, то не е неподобно и чуждо на същността му, затова каквито *дела* върши, това са делата на Отца, и прави сътворението едно-единствено[153]. И каквото дава Синът, това е дар на

ни йѫже дѣлаѥ́ть бг҃ъ могѫ́ть дѣлати. а҆ште ли, то́ и҆ са́ми сѧ бы́ша съдѣ́лали. ни і҆ако́ рекѡ́ о҆тъдава́ѭштѹ́ бо́ѵ съ ни́мъ о҆тъдава́ѭть. κεχωρισμένοι, καὶ διεστηκότες τοῦ μόνου, καὶ ἄλλο τὴν φύσιν ὄντες, καὶ ἔργα τυγχάνοντες, οὔτε ἅπερ ἐργάζεται ὁ Θεὸς, δύνανται ἐργάζεσθαι, οὔτε, καθὰ προεῖπον, χαριζομένου τοῦ Θεοῦ, συγχαρίζεσθαι. Преводачът добавя **ни́ сѫ́тьствомь сѫ́ште** ‘нито са по същност’ и **а҆ште ли, то́ и҆ са́ми сѧ бы́ша съдѣ́лали**. Гръцкият превод гласи „понеже са отделени и отдалечени от Единствения, и по природа бидейки друго, и са дело, не могат да сътворят което Бог сътворява, нито, както преди споменах, когато Бог дарява, да съ-даряват“.

[150] Терминът Θεοτόκος, въведен от Атанасий, е хапакс, у Атанасий се среща освен в Oratio III, още в Житието на Антоний Велики, вж. M e i j e r i n g 1996: 142.

[151] **въ а҆г҃гелѣ бѣ бг҃ъ** за ἐν δὲ ἀγγέλῳ λαλῶν ἦν ὁ Θεός, изпуска λαλῶν.

[152] В славянския превод е изпуснато δι’ ἀγγέλου, срв. οὕτω καὶ τῷ τοῦ Ναυῆ δι’ ἀγγέλου ἐλάλει.

[153] Тук ‘сътворението’ е **съдѣтелїе**, τὴν δημιουργίαν, δημιουργία е преведено и с **съдѣтельство, съдѣанїе** в Oratio II; за значението на δημιουργεῖν срв. 84a3-9 **вьсѣ бо сло́вѡ бы́сть. нъ нѣ съдѣлавъшѧ и҆ томѹ́ вьсѣ. а҆ште и҆ са́мо сло́во о҆тъ҆ ѕъда́ний и҆ бы́ло. нєвѣ́нъ ни а҆г҃гели нѣ мо́гѫть ѕъда́ти, ѕъда́ниѥ и҆ са́ми сѫ́штѣ. и҆ ѳ҆а́лентинъ, и҆ маркиѡ́нъ, и҆ васили́дъ, та́ко съмышля́ѭть. и҆ вы т҃ѣ подража́телѥ є́стѣ**, πάντα γὰρ διὰ

Отца. И който е видял Сина, знае, че виждайки го, не ангел, нито някой по-висш от ангелите, нито въобще някой, получил битие, а самия Отец е видял. И слушайки Словото, знае, че слуша Отца, както и осветеният от зарята знае, че е осветен от слънцето. ***XV.***

Понеже Божиите книги ни повелиха да разбираме така *смисъла*, дадоха *ни* такива притчи, за които рекохме и в предидущите *глави* и с които да можем да усмирим предателите юдеи и да отречем злословието на елините[154], когато казват и мислят, че заради Троицата и ние говорим за много богове[155]. Защото, както показват притчите, не въвеждаме три начала или трима отци подобно на последователите на Маркион и манихеите[156]. Нито приведохме като образ три слънца, а слънце и сияние, и една светлина от слънцето в сиянието. Така признаваме едно начало, наречено съзидателно[157] Слово, което няма друга форма на божество, освен на единия Бог, защото битува от него по същност[158].

146б

При все това безумните ариани справедливо са заподозрени[159] в многобожие и безбожество, защото бръщолевят за Сина, че е сътворение

τοῦ Λόγου γέγονεν· οὐκ ἂν ἐργασαμένου καὶ αὐτοῦ τὰ πάντα, εἰ καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος τῶν κτισμάτων ἦν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἄγγελοι δημιουργεῖν δυνήσονται, κτίσματα ὄντες καὶ αὐτοί, κἂν Οὐαλεντῖνος καὶ Μαρκίων καὶ Βασιλείδης τοιαῦτα φρονῶσι. καὶ ὑμεῖς ἐκείνων ζηλωταὶ τυγχάνητε. Атанасий пледира за сътворението на един свят от Отца в Сина като едно общо дело, против приетата от арианите теза, че Бог е сътворил Христа, а Христос – другите творения. Според арианите божието битие и деяние в Христос не е различно от присъствието на Бога в сътворените. Атанасий оставя открит въпроса колко свята би могъл да сътвори Бог, ако би искал, за да не се отдалечи от Ориген. Същевременно не критикува и Платон („Тимей“), според когото има само един свят, защото светът на идеите като образец е един (M e i j e r i n g 1996: 145–146).

[154] Тук **оутолити** за δυσωπεῖν ‘посрамвам’ и **кογждение рассыпати** за διαλύειν κατηγορίαν ‘унищожавам обвинение, хула’.

[155] Още в Oratio I, глава 18, Атанасий обвинява арианите, че тяхната представа за Троицата, в която Синът е сътворен, а не извечен, е заета от гръцката философия. Същевременно Атанасий дава преднина на троичното начало у Платон, където първоначалието, духът и душата не са сътворени, а еманацията от първоначалието не означава смаляване на първата ипостас. Новоплатониците избягват формулировката „еманация“ за порождението именно заради опасността да бъде разбрана като ограничение на висшия принцип или начало. У неоплатониците (Плотин) втората ипостас, за разлика от Сина-Слово у Атанасий, е по-ограничена от първата, това е единственото място с експлицитна критика на неоплатонизма у Атанасий (срв. M e i j e r i n g 1996:150).

[156] Критика на Маркион и манихеите също в Oratio II, глави 21, 40, 41.

[157] Буквално **съдѣ́тельноє́** ‘съдействащо’ за δημιουργὸν.

[158] Тук **є́сть** за πεφυκέναι от φύω ‘по същност е’.

[159] **ариѡнеи́стовьнии по пра́вдѣ и҃мѫ҆ зазо́ръ,** οἱ Ἀρειομανῖται δικαίως ἂν σχοῖεν τὸ ἔγκλημα, *х* вариант ἔχοειν.

извън *Бога Отец*[160], и за Духа, че е *сътворен* от нищото. Или казват, че Словото не е Бог, или го наричат Бог, защото е написано *в Писанието*, но че не е собствен на същността на Отца, и внасят множество *богове* заради тяхната разлика по вид[161], ако въобще не се осмелят и да твърдят, че е – подобно на всички – Бог поради причастност. Но разсъждавайки за него и по подобен начин, пак светотатстват, казвайки, че Словото е един от всички *останали твари*. Но на нас това даже не би ни дошло на ум в никакъв случай! Защото една е представата за божеството, която е и в Словото, и един е Бог Отец самосъщен за себе си[162], защото е над всички [Рим. 9.5], и се разкрива в Сина, защото „прониква през всичко“ [Премъдрост 7.24], и в Духа, защото действа за Него във всички чрез Словото[163].

Така чрез Троицата изповядваме единия Бог и разсъждаваме много по-благочестиво в сравнение с многоликото и многосъставно безбожество на еретиците, защото се придържаме към[164] Троицата като едно Божество. ***XVI.***

Защото, ако не е така, ако Словото е създание и сътворение от несъществуващото[165], *тогава* или не е истински Бог, понеже е един от сътворените, или, ако *арианите* го наричат Бог, понеже се срамуват от Писанието, тогава са принудени да говорят за двама богове: един създател

147a

и друг създаден, и да служат на двама господари [срв. Мат. 6.24], един нероден, а друг роден и създаден. И да имат две вери: една в истинския Бог, друга в сътворения, превърнат от тях в твар[166] и наименуван Бог.

---

[160] **и҆зъвѣнѹ сы́на зъда́нїе** за ἔξωθεν τὸν Υἱὸν κτίσμα е terminus technicus. За **не своє́го же є́стьства о҆тчѧ** μὴ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς се визира Арий: ἴδιον οὐδέν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ’ ὑπόστασιν ἰδιότητος. Формулата на Атанасий ἐκ τῆς ο ὐσίας τοῦ Πατρὸς е повторена в Oratio I, глави 15.24, 16.2, 16.11, и в Oratio II, глави 2.29, 32.31, 41.9, напр. 136b:13–14 **о҆тьчда́го є́стьства своє,** τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὸ ἴδιον.

[161] Тук **разновидѣнїе** за τὸ ἑτεροειδὲς.

[162] Разликата между философските категории „нещо в себе си“ и „нещо за себе си“ е съотнесена към Троицата.

[163] Тук **въ дꙋсѣ же по томѫ́ єже дѣ́ѥть о҆́ нємь въсѣ́хъ** (sic за **въ въсѣ́хъ**) **словесе́мъ** за ἐν τῷ Πνεύματι δὲ κατὰ τὸ ἐν ἅπασι διὰ τοῦ Λόγου ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖν.

[164] **дръжи́мь,** гр. φρονοῦμεν ‘тълкуваме’.

[165] Твърдението на арианите, че Синът произхожда **о҆тъ несѫштии́хъ,** ἐξ οὐκ ὄντων, е анатемосано в Никея, темата се повтаря в Oratio I, глави 31, 29, 48, Oratio II, глави 22, 80, и в Oratio III, тук и в глава 54 (M e i j e r i n g 1996: 156).

[166] **творенїемь твореⷩ́на и҆́ми.** За сътворените и превърнати в твари идоли на езичниците и арианите Атанасий употребява термините „сътворен“, τὸν ποιηθέντα, и „изобразен, изваян“, πλασθέντα: τὸν ποιηθέντα καὶ πλασθέντα παρ’ αὐτῶν καὶ λεχθέντα Θεόν.

Бидейки заслепени по такъв начин, *те* са принудени, когато се покланят на неродения, да обърнат гръб на родения, а когато пристъпват пред създанието, да се отвърнат от създателя. Не е възможно да се разпознае единият в другия, доколкото различни и чужди *един на друг* са техните същности и действия.

Като държат на това *схващане*[167], въобще събират накуп множество богове. Защото това е начинание на отпадащите от единия Бог.

Защо арианите, като разсъждават и разбират по този начин, не се причислят сами към елините? Защото и те, както и онези, служат на една твар повече, *отколкото* на създалия всичко Бог, но те избягват името на елините, за да прелъстят неразсъдливите, като лицемерят с подобна на онези мисъл. Даже тяхното изкусно *изречение*, което употребяват винаги: „Не говорим за двама неродени“, разкрива, че говорят[168] така, за да прелъстят необразованите. Защото, казвайки „Не говорим за двама неродени“, говорят за двама богове, и те самите имащи различно естество – единият роден, *другия нероден*[169]. Ако елините служат на един нероден и много родени,

147б

а тези на един нероден *и един роден*[170], те не се различават по този начин помежду си. Защото нареченият от тях един роден[171], е един от многото, и многото *богове* на елините имат *същата* природа с тази на единия[172].

Окаяните *еретици* си нанесоха по-голяма пакост, разсъждаващи срещу Христос, защото богомерзките отпаднаха от истината и надминаха предателството на евреите, отричайки се от Христос; с елините се валят *в калта*[173], като служат на един създаден и на различни *езически* богове.

---

[167] **сѝце же дрѣжа́ште** за Οὕτω δὲ φρονοῦντες ‘като рзсъждават така’.

[168] Терминът ἀγέννητος ‘нероден, несътворен’, има четири значения в полемиката с арианите: а) нещо, което е още неродено, но може да получи битие, б) нещо, което не е родено и не може да получи битие, в) нещо, което съществува, но не произхожда от нещо друго, и г) нещо безначално, което винаги е съществувало. Ключовата дума ἀγέννητος е използвана от Аристотел, Ориген и др.; Атанасий я включва в полемиката си тук срещу Астерий, фрагмент 12 от съчинението му Syntagmation (M e i j e r i n g 1996: 160–161). Темата е засегната и в четвъртото по ред слово в славянската традиция, т.е. в *Послание до епископите на Египет и Либия*, глава 13.

[169] Тук стб. изпуска част от фразата **тѣ ра҂зли́чна и҆мѣ́шти сѧ́тьства. о҆́вого рожⷣе́нна** за τούτους διαφόρους ἔχοντας τὰς φύσεις, τὸν μὲν γενητὴν, τὸν δὲ ἀγένητον.

[170] Тук стб. отново изпуска част от фразата: **а҆ си е҆ди́номоу҆ нерожде́нѣ** за οὗτοι δὲ ἑνὶ ἀγενήτῳ καὶ ἑνὶ γενητῷ.

[171] Текстът не е изправен: **глаго́лемъ· и҆ бо е҆ди́нъ рождⷭ́нь, ·и҃ми** добавено в полето за Ὅ τε γὰρ παρ’ αὐτῶν λεγόμενος γενητὸς.

[172] **е҆ди́ного сеⷩ сѧ́тьство и҆мѣ́ть** за τὴν αὐτὴν τῷ ἑνὶ τούτῳ φύσιν ἔχουσι· καὶ οὗτος γὰρ κἀκεῖνοι κτίσματά εἰσιν, изпуснато καὶ οὗτος γὰρ κἀκεῖνοι κτίσματά εἰσιν ‘и този, и онези са твари’.

[173] **съ҆ е҆ллины́ же вала́ѩть сѧ,** τοῖς δὲ Ἕλλησι συγκυλίονται, срв. Oratio I, 23 (V a i l l a n t

Има един Бог, а не мнозина, и Бог е Слово“ [Иоан. 1.1]. Само то едно има образ на съ-деятел[174] и бидейки като такъв *съ-деятел*, сам Спасителят оборваше евреите, казвайки: „И пратилият Ме Отец, Той свидетелствува заради Мене. Ни гласа Му някога сте чули, ни вида Му сте видели и словото Му не пребъдва у вас, понеже когото Той е пратил, Оному вие не вярвате“ [Иоан. 5.37–38]. Правилно *евангелистът* е присъединил Словото към външния вид, за да покаже, че Божието Слово е образ и отпечатък, и външна форма[175] на своя Отец, и че евреите, които не го приеха, не приеха Словото, което е видение божие. И патриарх Яков, като го видя, биде благословен и наречен от него вместо Яков – Израил, както свидетелстват Божиите книги, казвайки: „Слънцето го огря, когато премина божието видение“ [Бит. 32.31]. Същият беше Този, който казва: „Който е видял мене, видял е Отца“ [Иоан. 14.9]

148a

и „Аз съм в Отец, и Отец е в мене“ [Иоан. 14.10], и „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30]. По този начин Бог е един и една е вярата в Отца и Сина. И тъй като Словото е Бог, то отново *важи написаното:* „Господ нашият Бог е един Господ“ [Втор. 6.4]. Защото Синът е собствен и неотделим от Единия по особеност и вечност на същността[176]. ***XVII.***

Но като и така не се засрамват, арианите казват: „Не е както Вие казвате, а както ние искаме. След като отрекохте нашите първоначални замисли[177], намерихме най-нови и твърдим следното: Наистина Синът и Отецът са едно, и така е Отецът в Сина и Синът в Отеца, както и ние ще бъдем в него“[178].

Това е написано в Евангелието от Иоан, че Христос се молеше за нас, казвайки: „Отче свети, запази ги в името си, което ми даде, за да бъдат едно, както сме и ние“ [Иоан. 17.11]. И не след много време[179]: „Не само за тях се моля, но и за ония, които вярват в мене чрез тяхното слово, за да бъдат всички едно; както Ти, Отче, си в мене и аз в тебе, тъй и те да бъдат едно в Нас, за да повярва целият свят, че ти ме изпрати, и славата, която ми даде, им дадох, за да бъдат едно, както ние двамата

100.15) **съ Манихеими валѧют** μετὰ Μανιχαίων κυλίωνται.

[174] **съдѣ́тельное вида́нїе е́же сы̀** за τὸ πατρικὸν εἶδος ὥσπερ ὢν. В новобългарския превод не е възможно съгласуване по род на Слово за λόγος, и Спасителят, Σωτήρ.

[175] **слово. то и о́бразъ ѝ наоу́тта́нїе. ѝ вида́нїе е́сть своего́ о́тца** Λόγος, αὐτὸς καὶ εἰκὼν καὶ χαρακτὴρ καὶ εἶδός ἐστι τοῦ Πατρὸς ἑαυτοῦ.

[176] **по свои́ствѫ и по присньствѫ е́стьства** за κατὰ τὴν ἰδιότητα καὶ οἰκειότητα τῆς οὐσίας, ‘по свойство и сродство на същността’.

[177] **оу҃мышле́нїа** гр. ἐπινοίας ‘мисли’ но и ‘измислици’.

[178] Това е цитат от Астерий, Syntagmation, фрагмент 41 (V i n z e n t 1993: 105, 239).

[179] **и не по мно́зѣ** за καὶ πάλιν μετ’ ὀλίγα ‘и пак след малко’.

сме едно. Аз в тях и ти в мене, за да бъдат съвършени в единство, за да знае светът, че ти ме изпрати“ [Иоан. 17.20–23].

Хайде де! Окаяниците, намирайки извинение[180], добавят това: „Ако, както ние в Отца сме едно,

148б

така той сам и Отецът едно ли са, и така ли в Отца е и самият той? Как, когато той казва „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30] и „Аз съм в Отец, и Отец е в мене“ [Иоан. 14.10], го наричате свойствен и подобен на същността на Отца? Тогава или и ние сме свойствени на същността на Отца, или той трябва да е чужд, както и ние сме чужди“. Така те, не бидейки с ума си, бръщолевят[181]. Аз не виждам в злоумието им нищо друго, освен неразумна дързост и дяволско безумие, когато те казват, следвайки оня[182]: „Ще възлезем и ще бъдем подобни на Всевишния“ [Ис. 14.13][183]. Онова, което бива давано на хората по благодат, това искат да бъде равно точно на даващото божество[184]. Защото, като слушат, че човеците са сторени синове[185], сами се помислиха за равни на истинския и по същност Син[186]. И сега отново, слушайки от Спасителя: „Да бъдат едно, както ние двамата“ [Иоан. 17.11], се самозалъгват и държейки се безсрамно, считат така да бъдат и те, както е Синът в Отца и Отец в Сина, без да забележат произлизащото от такова самомнение падение заради техния Отец, дявола[187]. ***XVIII.***

---

[180] **Вóле же, ꙗкѡ̀ ѻ҆бр҃ѣтъше винѫ̀ приглагóлѩть ѻ҆каа́нии сѝ,** Εἶτα ὥσπερ εὑρόντες πρόφασιν, ἐπιλέγουσιν οἱ δόλιοι ταῦτα, тук за **ѻ҆каа́нии** има варианти RS οἱ δόλιοι, ‘измамниците’, P δείλαιοι ‘бедните, негодните’, *x* ἄθλιοι ‘нещастниците’, **ѻ҆бр҃ѣтъше винѫ̀** за εὑρόντες πρόφασιν.

[181] **неи́стовѣште сѧ блаⷣѩть,** ληροῦντες φλυαροῦσιν ‘бръщолевейки, говорят глупости’.

[182] Под „оня“ се разбира сатаната. Този цитат от Исаия 14.13, е съотнесен към сатаната и в четвъртото слово в Пог. 968 – *Послание до епископите от Египет и Либия*, глава 2.

[183] Цитати от Исаия присъстват в литургията на св. Яков. Към цитата **възи́демь и҆ бу́демъ подо́бни вышнѣ́мꙋ** ще отбележа, че терминът **възходъ**, ἀνάβασις, принадлежи на мистико-аскетическия опит в търсене на божествената светлина и обожението.

[184] Тук в гр. няма съответствие за **тъꙋьна**, срв. **та хотѧть да рабьна бу́ⷣѩть тъꙋьна даⷤ́шта́а҆ божьства,** ταῦτα θέλουσιν ἴσα τῆς τοῦ διδόντος εἶναι θεότητος ‘това желаят да бъде равно на божеството на Даряващия’.

[185] **слышѧште бо ѹ҆ловѣ́кы сътворе́мы сы́ны**, т.е. са издигнати в ранг на синове, υἱοὺς χρηματίζοντας τοὺς ἀνθρώπους ‘синове по божията воля, назоваващи се човеци’.

[186] **и҆стова́а҆го и҆ ѣ҆стьствена́а҆го сына,** τοῦ ἀληθινοῦ καὶ φύσει Υἱοῦ ‘на истинския и по същност Син’. Арианите приемат, че Христос става Син чрез въсинение, т.е. издигане до Отца чрез осиновяване. Според тях, ако е вярно ортодоксалното твърдение за синовството на Христос, това трябва да важи и за вярващите.

[187] Самообожествяването на еретиците (ἰσοχρίστια) като богохулство е споменато

Както многократно вече споменахме, ако Божието слово е също като нас и по нищо не се различава от нас освен по едното време[188], то нека ни бъде подобно и да заема същото място при Отеца, което имаме и ние, но тогава не бива да се нарича единороден[189], един единствен,

149a

Слово и Премъдрост Отческа, а същото име да бъде общо за всички нас, подобните *един на друг*. Защото е справедливо за онези, които са една същност, те да имат и общо име[190], макар да се различават във времената. Следователно човек е Адам, човек е и Павел, човек е и раждащият се сега, и времето не изменя същността на вида. Дори да се различава Словото от нас само по време, все пак не подобаваше и ние да сме като Него[191]. Но нито ние сме Слово, нито Премъдрост, нито Той е създание или сътворение. Ако ли *не*, защо всички произлязохме от едного [срв. Деян. 17.26], а само той е Слово?

Но ако на тези им прилича да слушат[192] такова *нещо,* нам не подобава даже да помислим[193] техните хули! И ако не бе възможността да подложим на проверка[194] нещо от думите *им,* при разкритото така нечестиво *тяхно* мислене и наличната ни права вяра[195], то все пак, за да бъдат разкрити явно нечестивите и с тези *изказвания*, нека накратко, както сме

в триода и в октоиха, напр. на утреня в неделя, канон 1, седма седмица след Пасха на 318-те богоносни отци от Никея, и в Богородичен канон.

[188] **вр҃ѣменемъ є҆ди́нѣмь,** тук *x* ἡ χρόνῳ μόνῳ, RSP om. μόνῳ. За разликата по време срв. Oratio II, глава 20.

[189] **ни є҆диноу҆а҃, ни сцѣглъ,** μήτε μονογενὴς, μήτε μόνος, в стб. нарушено съгласуване, защото **слово** е среден род, а гр. Λόγος е мъжки род, ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος... μήτε μονογενὴς, μήτε μόνος. За разликата между единороден μονογεννής и първороден πρωτότοκος вж. Oratio II, глава 62.

[190] Природата на думите задава значението им, така различни думи с една природа получават еднакво значение. Тази теза прилага Атанасий при екзегезата на Притчи 8.22, срв. Oratio II, глава 44.

[191] В гръцки фразата е положителна, срв. **нъ нє подобаше на́мъ ꙗ҆ко҆̀ и҆̀ томоу҆** за ἔδει καὶ ἡμᾶς ὡς ἐκεῖνον εἶναι ‘подобаваше и ние да сме като Него’.

[192] **а҆̀ште тѣмъ си́це слышати подоба́ѥть,** εἰ καὶ ἐκείνους λέγειν τοιαῦτα πρέπει, гр. λέγειν ‘да говорят’.

[193] **на́мъ не лѣпо є҆́сть ни помышла́ти хо́у҆лы и҆́хъ,** ἡμῖν ἐνθυμεῖσθαι τὰς ἐκείνων βλασφημίας, **помышла́ти** за ἐνθυμεῖσθαι ‘вземам под внимание’, **не лѣпо є҆́сть ни** добавено. В реториката на Атанасий да се напише нещо е по-лошо, отколкото да се каже, да се помисли обаче е най-лошо, срв. за глагола ἐνθυμεῖσθαι Oratio I, глава 20, и Oratio II, глава 17.

[194] **и҆̀ а҆̀ште не би лѣть нинесо҆̀ о҆́тъ словесъ пытати,** в гр. Καὶ εἰ δὲ οὐδὲ περιεργάζεσθαί τι τῶν ῥητῶν ἐχρῆν ‘И макар че не би следвало да влизаме в излишно занимание с нещо от тези думи’.

[195] Тук преводачът изпуска πρὸς τὴν οὕτω φανερὰν καὶ εὐσεβῆ διάνοιαν ‘при такова

научени от отците *на църквата*, да изобличим срамната им вяра от това изречение.

Обичайно е за Светото писание *да представя* съществуващите предмети по вид[196], тях човеците възприемат чрез образи и притчи. И *книгите* правят това, за да се проявят от тях човешките по естеството им подтици[197] и така да се разкрие лъжливият или правдивият им характер *на мислене*[198]. *За лъжливите се отнася*, когато *книгите* забраняват това: „Не бъдете като кон или муле, които нямат

149б

разум“ [Пс. 31.9], или когато, укорявайки станалите такива човеци, той казва: „Човекът, който е на почит, не разбра, приравни се на неразумните животни и се уподоби на тях“ [Пс. 48.13], и пак: „Станаха като възбудени за разплод коне“[199] [срв. Ер. 5.8]. И Спасителят, показвайки какъв е Ирод, казваше: „Кажете на тази лисица“ [Лук. 13.32]. На учениците обаче заповядваше: „Ето, изпращам ви като овце посред вълци. Бъдете прочее мъдри като змиите и невинни като гълъбиците“ [Мат. 10.16].

Говореше това не за да станем по природа добичета, или да станем змии и гълъбици (не ни е сътворил така самият той, затова и природата не допуска това), но с цел да избягваме скотските стремления. Като знаем хитростта на оня[200], да не бъдем прелъстени от него, а да възприемем кротостта на гълъбите. ***XIX.***

За божествените *неща* като даде пак образи, Спасителят рече: „Бъдете щедри[201] като вашия Отец, който е на небесата“ [Лук. 6.36] и „бъдете съвършени, както е съвършен вашият небесен Отец“ [Мат. 5.48].

Казваше отново и това не за да станем като Отца[202] (за нас като твари, приведени в битие от небитието, това е невъзможно), но за да не бъдем *като* животни, ни заповядваше: „Не бъдете като коня“ [Пс. 31.9], та да не подражаваме на животинското (*неразумността*).

ясно и благочестиво мислене’ от фразата πρὸς τὴν οὕτω φανερὰν καὶ εὐσεβῆ διάνοιαν, καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ὀρθὴν πίστιν.

[196] **сѫштаа вєшти** ро́**домъ,** τὰ κατὰ φύσιν ὄντα πράγματα.

[197] **Ѡ́тъ т҃ѣхъ и҆же по сѫ́тьствѫ движе́нїа ѷ҆ловѣ́ческаа да и҆вла́ѩтъ сѧ,** ἵν’ ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ἐκείνων τὰ ἐκ προαιρέσεως φαίνηται τῶν ἀνθρώπων κινήματα, стб. пропуска τὰ ἐκ προαιρέσεως ‘които са по избор’ (от свободната воля). Гр. ‘от тях чрез естеството да се проявят произволните движения на хората’.

[198] Тук **ѻбразъ**, τρόπος, е terminus technicus, в значение ‘начин на мислене’.

[199] **кони ѻ҆рєви́ти бышѧ** за Ἵπποι θηλυμανεῖς ἐγενήθησαν.

[200] Става дума за дявола под формата на змия.

[201] **шт҃едри**, гр. οἰκτίρμονες ‘милостиви’.

[202] **нє҆ да́ бѫ́демъ па́кы. бы́ти во на́мъ** ꙗ҆ко҃̑ **и҆ ѻ҆тьцъ**, οὐχ ἵνα γινώμεθα πάλιν ὡς ὁ Πατήρ· γενέσθαι γὰρ ἡμᾶς ὡς ὁ Πατὴρ, изпуска първото ὡς ὁ Πατήρ.

Говореше така „Бъдете щедри като Отец“ [Лук. 6.36], не за да станем като Бог, но

150a

като виждаме благодеянията на Оногова, каквото вършим добро, да не е заради хората, но заради Него да го вършим. Така от Него[203], а не от човеците ще получим награда. Макар че Синът е единосъщен по природа и е истински Бог, и е единороден[204], и ние ще бъдем синове, но не като него по природа и с право, а благодарение на благодатта на Призовалия ни. И като човеци, биващи от земята [Бит. 3.19], ще бъдем *назовани* богове [Пс. 81.6; Иоан. 10.34, 35], но не както истинският Бог или Словото му, но както е пожелал дарилият това Бог. Също така ще станем щедри като Бог, без да се равняваме с Бога, нито по природа, нито бидейки истински щедри. Благодетелстването[205] не е наше изобретение, а божие, което бива по благодат в нас, с цел съществуващото по благодат от Бога в нас[206], да предлагаме същото и ние на другите, без да се замислим[207], а просто да прострем милостинята върху всички. В този смисъл само можем да станем донякъде негови подражатели [Еф. 5.1], и не иначе, защото даваме на другите[208] от същото, което е от Него.

Вследствие като правилно[209] и добре разсъждаваме по тези *въпроси*, именно така и четението у Иоан има същия смисъл [Иоан. 10.34, 35,

---

[203] В стб. погрешно с излишно **не,** маркирано с точки **при сверката да їѣ ѻ҃тъ не́го а҆ не ѻ҃тъ ѹловѣ́къ мъ́здѫ прии́мъ а҆ не ѻ҃тъ ѹловѣ́къ мъ́здѫ прии́мъ**) ὥστε παρ’ αὐτοῦ, καὶ μὴ παρ’ ἀνθρώπων τὸν μισθὸν ἔχειν, **мъ́здѫ прии́мъ** е поправено в Усп. 130a20 **прїи́ѧ́мъ** от по-късна ръка.

[204] **є҆ди́номоу сы́ноу сѫ́штѫ ро́домъ. и҆ и҆стовѫ бг҃ъ и҆ є҆ди́ноу́доу,** ἑνὸς ὄντος Υἱοῦ φύσει, καὶ ἀληθινοῦ, καὶ μονογενοῦς, **бг҃ъ** е добавено, преводачът казва **є҆ди́ноу́дъ**, за да избегне съставката **родѣнъ,** Словото не е родено, а е еманация.

[205] Атанасий използва различна лексика за човешките добри дела като предлагане на подаяние и за Божиите дарове по благодат и милостиня, срв. **штьдри бываѭште** οἰκτίρμονες γινόμεθα и **штьдри бываємі** за εὐεργέται γινόμενοι, **штьдровати,** τὸ εὐεργετεῖν за Бога, **и҆зобрѣтенїе,** εὕρεμα ‘находка’. В глава 62 Атанасий разгръща темата за Божията благодат с тезата, че Бог е добър и милостив не по воля, а по същност.

[206] **да бываѭштаѧ же ѻ҃тъ бг҃а въ насъ по благодѣти,** ἵνα δὲ τὰ παρ’ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ κατὰ χάριν εἰς ἡμᾶς γενόμενα, гр. ‘от самия Бог’, τὰ παρ’ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ.

[207] **нє въ҃зьмиѧште сѧ,** μὴ διακρινόμενοι ‘без да разсъждаваме’. Глаголът **въ҃зьмнѣти** ‘поставям собственото си мнение над чуждото’ е хапакс и е регистриран с три различни гр. съответствия: **въ҃зьмнѣти** 181a: 12 ὑποπτεῦσαι ‘усъмня се’, **въ҃зⷭ҆мнѧть сѧ** 173б: 27 καταδύοται ‘потъвам в земята, засрамвам се’, **нє въ҃зьмиѧште сѧ** μὴ διακρινόμενοι ‘без да се замисляме’, т.е. ‘без да се усъмним или съдим’. В старобългарските текстове διακρίνομαι се превежда с **сѫмьнѣти сѧ, оу҃сѫмьнѣти сѧ,** διακρίνειν се превежда с **расѫдити, расѫждати, сѫдити.**

[208] **подава́ємъ** ‘даваме подаяние’, διακονοῦμεν ‘служим’.

[209] Тук ‘правилно’ за **прѣмо**, ὀρθῶς ‘ортодоксално’, трябва да се разбира в смисъл, че има разлика по същност между Създателя и сътворените (M e i j e r i n g 1996: 185).

38]. Не рече: „Както е Синът в Отца, така ще станем и ние“. Как *би било възможно това*, защото Той е Слово и Премъдрост божия, а ние бяхме слепени от пръст[210]; Той по същност и природа[211] е Слово и истински Бог. Защото така

150б

рече и Иоан: „Зная, че Божият Син дойде и ни даде разум да познаем единия истински *Бог*; и ние сме в истинския, в Сина Му Исуса Христа“ [1Иоан 5.20][212]. Ние биваме *възприети* като синове[213] по замисъл и благодат, приобщавайки се към Духа му. Защото рече: „На колцината, които Го приеха – на вярващите в Неговото име, – даде право да станат чеда Божии“ [Иоан. 1.12][214]. Затова и сам е истина, като казва: „Аз съм истина“ [Иоан. 14.6], когато беседваше с Отца си, казвайки: „Освети ги чрез Твоята истина; Твоето слово е истина“ [Иоан. 17.17]. Ние чрез подражание биваме добродетелни синове. ***XX.***

Но не *защото е възможно* да станем като Него, когато *Спасителят* казваше: „Да бъдат едно, както и вие *двамата*“ [Иоан. 17.22], но *с цел* както Той, бидейки Слово, пребивава в своя Отец, така и ние, заимствайки един образец[215] и като Го наблюдаваме, да бъдем едно помежду

---

[210] **съплеска́ни бы́хомъ**, ἐπλάσθημεν, същият израз в Oratio II, 75a:5, 110b:9. В Уст. 130a:45 **съ҃зда́ни**, добавено **сплескани**.

[211] **сѫ́тьствомь ѝ е́стьствомь**, φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ, natura et substantia.

[212] Цитатът от 1Иоан 5.20, е леко редактиран, в стб. е добавена думата „единия“ за Бога и е изпусната част от гръцкия текст: „Това е истинският Бог и вечен живот“, срв. Οἴδαμεν, ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἥκει, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν Θεόν· καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ, Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς, καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος· Този цитат е използван и в Oratio IV (*Послание до епископите на Египет и Либия*), глава 13, като доказателство за божествеността на Сина (M e i j e r i n g 1996: 186).

[213] **мы́ же сътворе́нїѥ̀ ѝ благода́тиѭ въсы́новени быва́емъ**, ἡμεῖς δὲ θέσει καὶ χάριτι υἱοποιούμεθα δι’ αὐτοῦ. Тук **сътворе́нїѥ̀** като израз за божествения замисъл превежда θέσει, гр. значение ‘по закон, устав’, преводът на θέσις със **законъ** е представен у Йоан Екзарх (И л и е в а 2013: 381).

[214] Терминът υἱοποιεῖν е преведен с **въсынение** от Константин Преславски и е регистриран в Супрасълския сборник и Пандектите на Антиох, вариант **оусынение** в Синайския евхологий и Миней от 1096 г. Цитатът от Иоан. 1.12 е приведен в Oratio II, глава 59, с коментар 115б:13–15 **ѝнако бо не мо́гѫть бы́ти сы́новє ро́домъ сѫ́щте҃ зьда́ниѧ. а҆ште сѫ́щта́го ро́домъ ѝ и҃стова сына доу҃хъ не прии́мѧть** ἄλλως γὰρ οὐκ ἂν γένοιντο υἱοὶ, ὄντες φύσει κτίσματα, εἰ μὴ τοῦ ὄντος φύσει καὶ ἀληθινοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα ὑποδέξονται. Терминът **въсынение** е в полето на понятието „**обожение**“, синоним на **сыноутворение** за υἱοθετεῖν у Йоан Екзарх (И л и е в а 2013: 344), **сыновожьствиѥ** в Супрасълския сборник.

[215] Тук **нѣка҆̑ ѡ҆бразъ прие́млѧште**, τύπον τινὰ λαβόντες. За Словото като образец на мислене и възможността чрез него да познаем Божията премъдрост срв. Oratio II, глава 78, 130б:16–21 **а҆ко҆̀ бо словеси сѫ́штѫ сы́нъ бо́жиѭ. о҆бра҆̑ е́сть на́ше сло́во. такождє сѫ́штѫ е́мѫ прѣмѫ́дрости. о҆бразъ па́кы е́сть бы́въшиѧ прѣмѫ́дрость въ на́съ. въ не́иже**

си чрез единодушие, и чрез съединение по дух да не сме в разногласия подобно на Коринтяните [1Кор. 1.11], но да мислим заедно едно и също като петте хиляди от Деяния *на апостолите* [Деян. 4.32], които бяха като един[216]. Подобно на синове, но не като Сина, и богове, но не като Него самия, и щедри подобно на Отца, но не като Отца, а както обаче е речено: „Така да бъдат едно както Отец и Син“ [Иоан. 17.21]. Няма да станем както е по същност Отецът в Сина и Синът в Отца, но както *позволява* нашата природа[217] и ни е възможно да възприемем от там образец, та да научим как сме длъжни да бъдем едно,

151a

както и да се научим да бъдем щедри. Защото подобното образува единство с подобните *си*[218], тъй че всяка плът се групира по видове *според естеството си*. Словото не ни е подобно, но е подобно на Отца, затова и Той бива едно със своя Отец по същност и в действителност, а ние самите, бидейки еднородни, защото всички произлязохме от едного и природата на всички словесни е една, ще бъдем едно сами за себе си чрез любовта[219], имайки за образец единението на Сина с Отца по същност[220]. Също както учеше на кротост, *изхождайки* от себе си, като казваше: „Поучете се от Мене, понеже съм кротък и смирен по сърце“

є́же вѣдѣ́ти и҆ съмы́слити и҆мы́ште. прина́тивьни бѫ́демъ съдѣ́тельныа прѣмы́дрости. и҆ тое́ж зна́ти мо́жемъ о҆́тца є́м.

[216] **нъ̑ не і҆ако́ о҆́нъ та́ко да бы́демь глаголаа́ше. да бы́дѫть є҆ди́но і҆ако́ и҆ вѣ. нъ̑ да і҆ако́же о҆́нъ сло́во сы є́сть въ свое́мъ о҆́тци. та́кождє да и҆ мы нѣ́кы҆ѫ҆ вразъ прие́млѭште. и҆ на о҆́ного възира́ѭште бы́демъ є҆́дино меж҃доу̀ собоѭ є҆ди́нодоу́шиемъ҃. и҆ є҆дине́нїемь дѫ́ха. да не ра́зноглаго́лемъ же і҆ако́ кори́нѳѣне. нъ да тожде съмышлме́мъ. і҆ако пать ты́сѧшть і҆же въ дѣ́аніи҃. ции бѣ́ша і҆ако́ є҆ди́нъ сы́ште,** Οὐκοῦν οὐχ ἵνα ὡς αὐτὸς γινώμεθα, ἔλεγεν, Ἵνα ὦσιν ἓν, καθὼς καὶ ἡμεῖς, ἀλλ’ ἵνα ὥσπερ ἐκεῖνος Λόγος ὢν ἔστιν ἐν τῷ ἰδίῳ Πατρὶ, οὕτως ἵνα καὶ ἡμεῖς, τύπον τινὰ λαβόντες, καὶ εἰς ἐκεῖνον βλέποντες, γενώμεθα ἓν πρὸς ἀλλήλους τῇ ὁμοψυχίᾳ, καὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἑνότητι, μὴ διαφωνῶμέν τε, ὡς οἱ Κορίνθιοι, τὸ αὐτὸ δὲ φρονῶμεν, ὡς οἱ ἐν ταῖς Πράξεσι πεντακισχίλιοι, οἵτινες ὡς εἷς ἐτύγχανον ὄντες.

[217] **і҆ако́же є́сть сы́тьствомъ о҆́тьць въ сы́нѣ и҆ сы́нъ въ о҆́т҃ци. нъ̑ і҆ако́ рѣ̑ на́шь** за ὡς ἔστι φύσει ὁ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ, καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἀλλ’ ὡς ἔχομεν φύσεως, срв. 151a:2 **вса́ка пла́ть на ро́ды са събираѣ́ть** πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται.

[218] **подо́бьнаѧ бо къ подо́бьнъи́мъ и҆мѫ́тъ є҆диненїе,** Τὰ γὰρ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια πέφυκε τὴν ἕνωσιν ἔχειν, πέφυκε е изпуснато в цитат от Демокрит (T e t z, W y r w a 2000: 330).

[219] **са́ми въ себѣ любо́вїѭ,** πρὸς ἀλλήλους τῇ διαθέσει ‘спрямо един към друг по залог, божие разположение’.

[220] **и҆мы́ште коуро҃лъкъ сы́тьственое є҆ди́ньство сыно́вьне къ о҆́тцоу̀,** ἔχοντες ὑπογραμμὸν τὴν τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα φυσικὴν ἑνότητα. Тук е регистрирана рядката дума **коуро҃лъкъ** ‘вид, образ’, думата се среща у Йоан Екзарх, *Шестоднев*, **Слово четвръта́го дьне**, в *Диалозите на Псевдо-Кесарий* и в *Лествица* на Ефрем Сирин. Идеята, че човешкият род получава образец за добродетел от неизменимото Слово, е развита в Oracio I, глава 51.

[Мат. 11.30], не за да му станем равни (защото това е невъзможно), но *с цел*, като гледаме от Него, да пребъдем винаги кротки, та така и тук, като желае да имаме твърда и неразрушима преданост[221] един към друг, дава пример от себе си с притча и рече: „Да бъдат едно, както и ние“ [Иоан. 17.11], защото неразделимо е единството в нас, та така и те, като се поучат от нас на неразделима природа, да пазят такова съгласие помежду си“.

По-сигурно хората приемат за подражание *пример* от божествените по същност[222], както бе речено, защото те[223] остават вечно и не се променят, а човешкият вид[224] лесно се мени, и като наблюдава неизменяемото по природа, може да избегне злото и да приеме образеца на добрите[225]. Именно така и казаното „И те да бъдат едно в нас“ [Иоан. 17.21]

151б

придобива правилен смисъл. ***XXI.***

Защото, ако би било възможно ние да бъдем като Сина в Отца, подобаваше той да каже: „И тези да бъдат в тебе едно, както е и Синът в Отца“. Сега обаче не казва това, а казвайки „в нас *двамата*“ [Иоан. 17.21], показва раздалечаването и различието[226], а именно, че Той единствен е в единствения Отец като единствено Слово и Премъдрост, а ние сме в Сина и чрез него в Отца[227]. Като казва това, не дава да се разбере нищо друго, освен следното: „Чрез нашето единство да бъдете и сами едно помежду си, така както Ние сме едно по същност и наистина. Иначе не става[228], освен ако не познаят единството чрез Нас“. И що се отнася до *думите* „в Нас“, които имат такова значение, трябва да се слуша[229] апостол Павел, който казва: „Това приспособих *в преносен смисъл* към себе си и Аполос[230] заради вас, за да се научите

---

[221] **приꙗзнь**, гр. διάθεσιν, ‘благоразположение’.

[222] **тврьдѣе же подражєнїе ѻ́тъ сѫтьственыи̑ прие́млѭть ловѣ́ци,** ἀσφαλεστέρα δὲ ἡ μίμησις ἐκ τῶν κατὰ φύσιν λαμβάνεται τοῖς ἀνθρώποις.

[223] Тук **она** в двойствено число за Отца и Сина.

[224] **коꙋрѣлъкъ же ловѣ́ческїи,** ὁ δὲ τῶν ἀνθρώπων τρόπος.

[225] **лѫкава́го бѣгати. въ до́брыи̑ же себе въ́ѻбражати,** τὰ μὲν φαῦλα φεύγειν, ἐν δὲ τοῖς βελτίστοις ἑαυτὸν ἀνατυποῦν.

[226] **растоꙗ́ние и̑ ра́зньство,** τὴν διάστασιν καὶ τὴν διαφοράν, срв. **растоꙗ́ниемъ** в Oratio II, 114b:12.

[227] Този тезис на Атанасий е използван и на събора в Сердика, вж. Теодорет. Църковна история, II. 8, 51 (M e i j e r i n g 1996: 197).

[228] **и̑накѡ̑ не бѫдетъ** за ἄλλως δὲ οὐκ ἂν γένοιντο ἓν ‘иначе не би станало едно’.

[229] В гръцки конструкция от инфинитив с причастен генитив, повторена в славянски: ἀκοῦσαι Παύλου λέγοντος ἔστι, **Ѥ́сть слы́шати па́вла глаго́лѭшта.**

[230] Аполос е александрийски юдеин, покръстил се и проповядващ християнството заедно с апостол Павел.

от нас *двамата* да не се въздигате[231] по-нависоко от онова, що е писано“ [1Кор. 4.6].

И така, думите „в Нас“ не значат „в Отца“, както е Синът в Него, но са притча и образ, както ако би казал: „От Нас да научат“. Както *думите на* Павел за Коринтяните, така и единството на Сина и Отца е предписание[232] и наставление за всички, по него могат да се научат, гледайки естественото единство на Отца и Сина, как и сами да бъдат длъжни в мислите си да станат едно помежду си. Ако трябва и по друг начин да се защити реченото, може „биващи чрез Нас“ [Иоан. 17.21] да е равно на думите „със силата на Отца и Сина да бъдат едно“, защото изразяват едно и също. Защото без Бога това не може

152a

да стане. И това също може да се намери в Божиите слова, като например „С Бога ще проявим сила“ [Пс. 59.14], „С Бога ще прелазя стената“ [Пс. 17.30], „С тебе, *като* с рогове, ще избодем враговете ни“ [Пс. 43.6]. С това е ясно, че в името на Отца и Сина можем, станали едно, да имаме здрав „съюз на любовта“ [Кол. 3.14]. И пак, развивайки същата мисъл, Господ рече: „И аз славата, която си ми дал, им дадох, да бъдат едно, както и Ние *двамата* сме едно“ [Иоан. 17.22]. Правилно е, че и тук не рече: „Да бъдат в Тебе, както и аз съм“, а рече „както и Ние“. Казвайки „както“, показва не тъждеството, но *изразява* казаното като символ и пример. ***XXII.***

Прочее Словото *като Син* има действително и истинско тъждество на същността с Отца. За нас обаче е *възможно* подражанието, както вече се каза, защото *Синът* веднага добави, казвайки: „Аз съм в тях и Ти в Мене, за да бъдат съвършени[233] в единството“ [Иоан. 17.23]. Тук Господ моли за нещо повече и по-съвършено за нас, защото е явно, че в нас беше Словото, в нашето тяло се облече: „И Ти в Мене, Отче [Иоан. 17.21], Твое Слово съм; и понеже Ти си в Мене, защото съм Твое слово, а Аз съм в тях поради тялото, заради Тебе и чрез Тебе в Мене се извърши човешкото спасение, моля Те и те да станат едно в съответствие с тялото, което е на Мене, и според неговото съвършенство, та да бъдат съвършени и те, имайки при това единство *с това тяло*, и като станат едно в него, да бъдат облечени всички от Мене *в Христа*“[234]. Всички да станат едно тяло и един дух [Еф. 4.4] и

---

[231] **надыма́ти сѧ** за φυσιοῦσθαι ‘държа се надменно’. Апостол Павел препоръчва да не се престъпва границата на писаното.

[232] **прѣдъписа́ние** за ὑπογραμμὸς, което е преведено и с **коуѵрѣлъкъ** ‘калъп, образец’.

[233] Еднакъв превод с **да боудѫтъ съвръше́ни** тук 152a:15 ὦσι τετελειωμένοι ‘да биха били *направени* съвършени’, и 152a:24 τέλειοι γένωνται.

[234] Гр. ἵνα, ὡς ἂν πάντες φορεσθέντες παρ’ ἐμοῦ, ‘да бъдат понесени от мене’, т.е. ‘да носят Христовото тяло’, стб.**да бѫ́дѫтъ вси о́блъче́ни о́тъ мене.** т.е. ‘да усвоят всички те Христовия образ на живот’.

да достигнат до съвършения мъж[235] [Еф. 4.13]. Защото, като се причастяваме всички от Тогова[236], ставаме едно тяло, имащи в себе си един и същ Господ. След като този израз съдържа такъв смисъл, още повече бива изобличена чуждата за нас вяра[237] на христоборците. Повтаряйки се[238], ще кажа: ако беше казал просто и без заобикалки[239] „Да бъдат в Тебе едно“ или „Да бъдем те и аз в Тебе едно“, богоборците биха имали поне един безсрамен повод. Обаче в този момент Той неслучайно казва: „Както Ти, Отче, в Мене, и Аз в Тебе, всички да станат едно“ [Иоан. 17.21]. И казвайки отново „както и Ние сме едно“[240], показва, че получилите битие са отдалечени *от възможността* да бъдат в Отца, както Той сам е в Отца, и са отдалечени не по място, а по същност. Защото по място нищо не е далече от Бога[241], но по единствената му същност всичко е далече от Него. И както казах, говорещият с „както“ не указва нито тъждество, нито равенство, но *дава* видим по някакъв начин пример за казаното. ***XXIII.***

И това може да се научи[242] пак от самия Спасител, който казва: „Защото както бе изкарал Иона в утробата на кита три дни и три нощи, така ще бъде и Синът човешки в сърцето на земята“ [Мат. 12.40]. Но нито Иона бе както Спасителя, нито Иона слезе в ада[243], нито след като бе погълнат, Иона изведе погълнатите от кита, но излезе сам, след като бе заповядано на кита [Ион. 2.10]. По този начин никакво равенство

---

[235] Тук **въ мѫжа съвръ́шена дои́дѫть,** εἰς ἄνδρα τέλειον καταντήσωσιν, срв. смисъла на цитата в новобългарския превод на Еф. 4.13: „докле всички достигнем в единство на вярата и на познаването на Божия Син, в пълнолетно мъжество, в мярката на ръста на Христовата пълнота“.

[236] Става дума за причастието в църквата като Христова плът.

[237] **стѫждевѣрие христора́тъ́нъихъ,** ἡ ἀλλοδοξία τῶν χριστομάχων ‘друговерието на христоборците’.

[238] **въ҃звращта́ѭ сѧ** за **възвраща́ѭ сѧ** ‘връщайки се назад’, ἐπαναλαμβάνων.

[239] **нєзавои́тно** за ἀπολελυμένως ‘категорично’, за ἀπολελυμένως в Oratio II, глава 54, коментар у M e i j e r i n g 1996: 207.

[240] **ꙗкѡ҃ и҆ вѣ є҆ди́но** за τὸ, καθὼς, ἐπίῤῥημα, стб. добавя **и҆ вѣ є҆ди́но,** изпуска ἐπίῤῥημα.

[241] Тук се подчертава, че Бог няма пространствено измерение, същата мисъл е изказана и в Oratio II, глава 10, където за боговете на гърците е казано, че за разлика от християнския Бог те са ограничени по време и пространство.

[242] Според Каненгисер глаголът μαθεῖν ‘научавам’, тук **оу҆вѣ́дѣти** за ‘усвояване на знание от извънземен учител като Логоса’ е семантичен хапакс и спада към „особения“ език на Oratio III; според Майеринг подобно значение има думата и в Oratio II, глави 54, 59 (M e i j e r i n g 1996: 210–211).

[243] **ни и҆ѡ҃на въ а҆дъ съни́де** за οὔτε Ἰωνᾶς εἰς τὸν ᾅδην κατῆλθεν· οὔτε τὸ κῆτος ἦν ὁ ᾅδης, изпуска οὔτε τὸ κῆτος ἦν ὁ ᾅδης. Стб. повтаря гръцката генитивна конструкция вм. дативус абсолутус: **повелѣна ки́та бывъша** προσταχθέντος τοῦ κήτους.

или тъждество не се означава с думата „както“, а *разлика на* едно от друго[244]. Сходството

153а

с Иона е разкрито в *израза* „три дни“. Така и ние, когато Господ казва „както“, няма да станем както Сина в Отца, нито *можем д*а ставаме както Отец в Сина, но ние биваме *едно* като Отца и Сина чрез размисъл и духовно съгласие[245]. Спасителят както Иона ще бъде в земята, но както Иона не е спасител, нито както той бе погълнат, по същия начин Господ слезе в ада, едното е различно от другото. Също така и ние, ако бъдем едно като Сина в Отца, няма да станем също като Сина, нито равни на Него, защото сме различни *като същества* едно от друго. Ето защо за нас е подходящ изразът „както“, защото каквото е различно по вид, когато се съотнася с нещо друго, изглежда като него. Следователно Синът сам просто и без всяко посредничество[246] е в Отца, защото по природа[247] е еднакъв. Ние, които нямаме същата природа, имаме нужда от образец и пример, за да каже и за нас: „Както Ти си в мене и аз в Тебе“ [Иоан. 17.21]. „Когато те – казава – бъдат така съвършени, тогава ще знае светът, че Ти ме изпрати. Ако не бях дошъл и не бях се облякъл в тяхното тяло[248], нищо тяхно не би било съвършено, но всички щяха да останат тленни, затова действай[249] в тях, Отче, и както си ми дал да се облека в това *тяло*, дай им своя Дух, та и те чрез него да бъдат едно и да станат съвършени в Мене. Защото съвършенството им показва пришествието

---

[244] **и́но ѝ и́но є́стъ** за ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν. Атанасий използва среден род за божеството и за човешкия род.

[245] **дѫховьныи́мъ съвѣштанїемъ,** τῇ τοῦ πνεύματος συμφωνίᾳ.

[246] Тук **съплетание** ‘преплитане’ в смисъл ‘посредничество’ е семантична калка на συμπλοκή ‘сплитане’. Майеринг го превежда с „einschränkende Hinzufügung“, ‘ограничаващо допълнение’ (M e i j e r i n g 1996: 214).

[247] **родомъ бо є́сть тожде** за φύσει γὰρ ὑπάρχει τοῦτ’ αὐτῷ, срв. и превода ‘същата природа’ за **є́же по́ родѫ** τὸ κατὰ φύσιν.

[248] **аште бо бихъ не пришелъ ѝ о́блѧклъ сѧ въ сихъ тѣло. не би нищесо́ ѝхъ съвръше́но бы́ло,** εἰ γὰρ μὴ ἤμην ἐλθὼν καὶ φορέσας τὸ τούτων σῶμα, οὐδεὶς ἂν αὐτῶν ἐτελειώθη, μὴ... φορέσας τὸ τούτων σῶμα ‘не бях понесъл тяхното тяло *на себе си*’ (**не би нищесо́ ѝхъ,** ‘нищо тяхно’, гр. οὐδεὶς ἂν αὐτῶν ‘никой от тях’).

[249] Тук е проведена разликата между Атанасий и Евсевий Кесарийски; според Атанасий основанието за съществуването на Сина не е в неговото действие, което е действие на Отца, а Синът действа и в него действа Отецът, защото Синът принадлежи на вечната същност на Отца. Синът е **въестьствьно дѣиство**, Oratio II, 63б27 ἐνούσιος ἐνέργεια, и **съ-дѣтель**, δημιουργός. Целта на общението е **съвръшеньство** τελείωσις. Синът съотнася словата, общи на премъдростта и божествената същност, с всички създадени, срв. 135б:23–27.

153б

на Твоето Слово и светът, виждайки ги съвършени и изпълнени с вяра в Бога[250], във всеки случай ще повярва, че Ти си ме изпратил и аз дойдох при тях[251]. Откъде за тях съвършенство, ако Аз, Твоето Слово, не бях взел тялото на тези и станал човек, та завърших делото, което ми даде, Отче?“ [Иоан. 5.36]. Делото бе свършено, защото избавените от греха човеци вече не остават мъртви, но са обожени, и гледайки на нас двамата, имат взаимен съюз на любовта. ***XXIV.***

И така ние, доколкото беше възможно по-просто[252] да разтълкуваме самите думи на това изречение [Мат. 12.40], ги изложихме многократно[253]. Блаженият Иоан от Посланието си кратко и много по-съвършено от нас изложи смисъла на Писанията [1Иоан 4–13, 15, 16], разясни[254] как ние биваме в Бога и Бог в нас и също как ние биваме едно в Него и колко се раздалечава от нас по същност Синът[255], а с това ще застави арианите да не се мислят, че ще станат като Сина, за да не чуят иначе и те: „Ти обаче си човек, а не Бог“ [Йез. 28.2] и „Ти не се равнявай, бидейки беден, с богатия“ [Прит. 23.4][256].

Пише прочее Иоан, казвайки следното: „По това познаваме, че пребъдваме в Него и Той в нас, защото ни е дал от Духа Си“ [1Иоан 4.13]. Следователно поради дадената в нас духовна благодат ние биваме в Него и Той в нас. И понеже е Дух Божи,

154а

заради това, че Той пребъдва в нас, наистина и ние, имайки Духа, се смятаме за пребиваващи в Бога, и по такъв начин Бог е в нас. Но не по същия начин както Синът е в Отца, така и ние да пребъдваме в Отца, защото Синът не е причастен с Духа, та чрез това да бъде в Отца. Не *Той* е приемащ Духа, но сам го дава на всички, и не Духът съчетава Словото с Отца, а по-скоро Духът приема от Словото [Иоан. 16.14][257].

---

[250] **богоносьны**, θεοφορουμένους.

[251] Тук **придѣ** за ἐπεδήμησα ‘явих се’.

[252] Тук **простѣе разѹмѣти** за τὰς λέξεις... ἁπλούστερον θεωρῆσαι. Съчетанието τὰς λέξεις... ἁπλούστερον означава ‘буквален смисъл на думите’ (Meijering 1996, 218).

[253] Тук **многышьди ѧ ѩзъглаго́лахѡ̃**, ταῦτα διὰ πολλῶν εἰρήκαμεν ‘ги изложихме пространно’.

[254] **ѹ҆ка́жетъ писаны́хъ ѹ҆мъ**, δείξει τῶν γεγραμμένων τὸν νοῦν, καὶ διελέγξει μὲν τὴν τῶν ἀσεβῶν διάνοιαν, стб. изпуска καὶ διελέγξει μὲν τὴν τῶν ἀσεβῶν διάνοιαν ‘ще разкрие погрешното разбиране на нечестивците’.

[255] **растои́тъ сѧ сѫ́тьствомъ**, διέστηκε τὴν φύσιν, срв. Oratio II, 107b: 1–3 **е́сть ѩвѣ ѩко е́стьствомъ и҆ сѫ́тьствомъ. о҆тъ зда́нїи растои́тъ и҆ и҆нъ е́сть и҆.**

[256] **ты не простира́и сѧ ѹ҆бо́гъ сы́ богатѣе́мъ**, Μὴ συμπαρεκτείνου πένης ὢν πλουσίῳ.

[257] Тази тема Атанасий разглежда и в Oratio II, глава 18.

Синът е в Отца като собствено Слово и негово сияние. А ние без Духа сме чужди и далечни на Бога, но с причастието на Духа се съчетаваме с Божеството, така че да бъдем в Отца не е наше *дело*, но на Духа, който е в нас и е пребиваващ в нас, докато го пазим в себе си чрез изповедта, както казва отново Иоан: „Ако някой изповяда, че Исус е Божият Син, Бог пребъдва в него, и той в Бога“ [1Иоан 4.15].

И така, какво подобие или какво равенство може да има между нас и Сина? И не биват ли изобличени арианите навсякъде, и най-вече чрез Иоан, защото по един начин е Синът в Отца, а по друг начин биваме ние в Него. Понеже нито ние някога ще бъдем като Него, нито Словото пребивава съществуващо[258] *по същия начин* като нас. Нима еретиците ще дръзнат и сега, както за всичко, *за което стана дума*, да кажат, че и Синът се причастява с Духа и чрез превъзходството[259] на деянието *си* и Той бе в Отца! Но и това пак даже да се помисли е премного нечестиво [260].

154б

Защото Той сам, както бе казано, дава на Духа, и каквото има Духът, има го от Словото [срв. Иоан. 15.16]. ***XXV.***

Когато Спасителят казва за нас: „Както ти, Отче, в мене, и Аз в Тебе, та и тези да станат едно в нас“ [Иоан. 17.21], не обозначава с това, че има тъждество между Него и нас. Това беше доказано и с примера за Иона[261]. Но всъщност, както написа Иоан [1Иоан 4.13], *това* е молба към Отеца да даде чрез Него Дух на вярващите, чрез който да се смятаме за пребъдващи в Бога и вследствие на това да се съчетаем с Него.

Понеже доколкото Словото е в Отца, а Духът се дава от Словото, *То* иска да приемем Духа, та като го приемем, тогава, имайки Духа на Словото, съществуващо в Отца, и ние заради Духа да бъдем *едно* в Словото и с него в Отца[262]. А ако казва „като нас“, нищо друго пак не се има предвид освен такава благодат от Духа за учениците да стане неотменима и непри-

---

[258] **сло́во е́сть сы́шть** за τυγχάνει ὤν, в Пог. 968 се срещат често атрибути към слово в мъжки род, когато става дума за Логоса, в Усп. е проведено съгласуването по род, напр. 131c45 **ни сло́во е̑ соуще.**

[259] **лы́чьствомъ**, βελτιώσει ‘подобряване’.

[260] **мы́слиѭ ꙁамыслити сѧ,** εἰς ἐνθύμησιν λαβεῖν ‘да се допусне като мисъл’.

[261] **притчеѭ е́же о҃тъ ѩ҆ѡа́нна,** ἐκ τοῦ κατὰ τὸν Ἰωνᾶν παραδείγματος. Тук преписвачите погрешно заместват името на Иона с Иоан и грешката не е поправена в другите преписи на Oratio III.

[262] Тук **мы ꙁа доуха дѣлъма бы́демъ въ словеси,** изпуска **едино за** ἐν, гр. δόξωμεν καὶ ἡμεῖς διὰ τὸ Πνεῦμα ἓν γίνεσθαι ἐν τῷ Λόγῳ ‘ние заради Духа да станем едно в Словото’. В МЧМ 131d:23 вместо **доуха** има **х҃а.**

чиняваща разкаяние[263]. Защото както казах, когато Словото присъства в Отца по природа, то ще ни бъде дадено чрез Духа без разкаяние.

Знаейки това, Апостолът казваше: „Кой ще ни отлъчи от Христовата любов?“ [Рим. 8.35], „Защото даровете Божии и благодатта на призванието *от Бога* са неотменими“ [Рим. 11.29]. И така, Духът е, който се моли[264] в Бога, а не ние самите за себе си. И като Синове и Богове заради биващото в нас Слово,

155a

така ще бъдем в Сина и Отца и ще бъдем считани за станали едно в Сина и Отца, понеже в нас е Духът, който е посредством Словото, съществуващо в Отца.

Когато някой отпадне от Духа заради някаква злина, благодатта остава неотменима за желаещите, ако някой отпаднал се покае. Обаче този, който е отпаднал, не е в Бога, понеже от него е отстъпил светият Дух утешител, съществуващ в Бога[265], а грешникът е в оня, на когото се е подчинил, както стана със Саул. Защото „Отстъпи от него Божият дух и зъл дух го обзе“[266] [1Цар. 16.14]. Като слушат това богоборците, подобаваше вече да се засрамят и при това да не приравняват себе си *повече* на Бога. Не разбират реченото: „Нечестивият не разбира разума“ [Прит. 29.7], нито ще послуша благочестивите думи. Защото за тях са мъчителни казаните слова. ***XXVI.***

Ето, както са неуморими в злочестините, но ожесточими подобно на фараона[267], виждайки и слушайки в евангелията пак за човешкото у Спасителя, забравиха въобще, подобно на Самосатянина[268], Отеческото божество на Сина и с дързък език казват, осмелявайки се: „Как може Синът да бъде от Отца по същност и подобен нему по естество[269], когато казва „Даде ми се власт“ [Мат. 28.18] и „Отецът

---

[263] **неѻ́тъпадаѭшти и̑ нераскаа́ема благодѣ́ть** за χάρις ἀδιάπτωτος καὶ ἀμεταμέλητος, ‘благодат безгрешна (т.е. която не може да бъде загубена поради грях) или разкаяние’.

[264] **молѧштѣ́** ‘молещото се’ за τὸ... τυγχάνον ‘пребиваващото’.

[265] **нѣ́сть же въ бозѣ̀ тъ̀ ѻ̀тъпадъ́й, е́льма же ѻ̀тъстѫпилъ е́сть ѻ̀тъ него. свѧтъ́и̑ паракли́тъ дꙋ́хъ и̑же въ бозѣ̀, нъ̀ въ ѻ̀нѿ̑ е́сть. е́миже въдалъ сѧ е̑́,** οὐκέτι δὲ ἐν τῷ Θεῷ ἐστιν ἐκεῖνος ὁ πεσὼν, διὰ τὸ ἀποστῆναι ἀπ’ αὐτοῦ τὸ ἐν τῷ Θεῷ ἅγιον καὶ παράκλητον Πνεῦμα, ἀλλ’ ἐν ἐκείνῳ ἔσται ᾧ ἑαυτὸν ὑπέταξεν.

[266] **поѥтъ,** гр. ἔθλιβεν ‘смущаваше’.

[267] Формата δυσσεβείαις в мн.ч., стб. **въ зловѣстии́хъ,** се среща само тук у Атанасий (M e i j e r i n g 1997: 14). Тук **ѻ̀жесточе́ми** е за гр. σκληρυνόμενοι ‘закостенели, закоравели’.

[268] Сравнението на арианите с Павел Самосатски е основано върху общото отричане на преекзистенцията на Сина. Човешките страдания на Сина (тук **ловѣ́ческаѧ,** τὰ ἀνθρώπινα) са според арианите доказателства за липсата на божественост.

[269] **ка́ко можетъ сы́нъ бы́ти ѻ̀тъ ѻ̀тца сѫтьствомъ. и̑ подо́бьнъ е́мꙋ по е́стьствꙋ,** Πῶς δύναται ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι φύσει καὶ ὅμοιος αὐτῷ κατ’ οὐσίαν, тук **естьство** е

155б

не съди никого, но е дал на Сина целия съд“ [Иоан. 5.22], „Отецът люби Сина и е предал всичко в Неговата ръка. Вярващият в Сина има вечен живот“ [Иоан. 3.35, 36], и още: „Всичко Ми е предадено от Отца Ми и никой не познава Отца, освен Сина и оня, комуто Синът пожелае да *Го* открие“ [Мат. 11.27; Лук. 10.22], и още „Всичко, което ми е дал Отецът, ще дойде при мене“ [Иоан. 6.37]. Наистина *еретиците* добавят: „Ако Той, както твърдите, е Син, не би имал нужда да вземе[270], а като син би имал това по същност. Или как може да бъде по същност истинска сила на Отца този, който казва по време на страданията: „Сега душата ми се смути и какво да кажа? Отче, спаси Ме от този час? Но *нали* заради това дойдох в този час. Отче, прослави Сина си“. Дойде глас от небето: И *Го* прославих, и пак ще прославя“ [Иоан. 12.27,28]. И още, подобно *на това* казваше: „Отче, ако е възможно, да ме отмине тази чаша“ [Мат. 26.39] и „Като рече това, Исус се смути в духа Си, и засвидетелства и каза: Истина, истина ви казвам, един от вас ще Ме предаде“ [Иоан. 13.21][271]. Ако би бил сила, не би се побоял, но и на други щеше да даде мощ. Още казват[272]: „Ако беше Премъдрост по същност, истинска и своя на Отца, как така е написано „Исус преуспяваше в мъдрост, и в ръст,

156а

и в благоволение пред Бога и човеците“ [Лук. 2.52], и „Като дойде в околностите на Кесария Филипова, питаше учениците си кого казват хората, че е“ [срв. Мат. 16.13; Марк. 13.27]. „Като дойде във Витания, питаше къде лежи Лазар“ [Иоан. 11.34]. После говореше на учениците си: „Колко хляба имате“ [Мат. 15.34, Марк. 6.38]. Как прочее, казват, бидейки Премъдрост[273] преуспява в премъдрост, незнаещ нещата, които искаше да научи от други?“. Намира се и следното, казано от тях: „Как може, както Вие държите, Словото да бъде собствено на Отца, без което никога не е бил Отецът и чрез когото твореше всичко, и също *Словото* да говори на кръ-

---

видова категория. Цитатът е идентифициран като произхождащ от философа Астерий (Asterius. Syntagmation, fragment 74; T e t z, W y r w a 2000: 336).

[270] **вѕѧти,** гр. λαβεῖν ‘получи’.

[271] След **мѧ** ‘ме’ славянският изпуска Καὶ ἐπὶ τούτοις δέ φασιν οἱ κακόφρονες ‘и след това злоумишлениците казват’.

[272] В този цитат след **глаго́лѭть** разпознават цитат от Астерий (Asterius. Syntagmation, fragment 74; T e t z, W y r w a 2000: 336, nota 10,19).

[273] Тук **ка́ко о҆у҆́во сѧтꙑ́и прѣмꙋ́дрость** погрешно за **ка́ко о҆у҆́во сѧи сь прѣмꙋ́дрость,** Πῶς οὖν, φασὶν, οὗτος σοφία. Според Атанасий съвършенството на божествеността не допуска да бъде прибавено нещо във времето, срв. Oratio II, глава 28. Възможността на Исус да знае събитията предварително е тема на спора между Маркион и Тертулиан, отзвук от споровете с маркионитите има в Oratio I.

ста „Боже мой, Боже мой, защо си ме оставил“ [Иоан. 12.28; Мат. 27.46], и при това още да се моли „Прослави името си Отче“ [Иоан. 12.28], „Прослави Ме Ти със славата, която имах у Тебе, преди даже светът да бе създаден от Тебе“ [Иоан. 17.5]; и се молеше в пустините, и заповядваше на учениците да се молят, за да не попаднат в изкушение, и още каза: „Духът е бодър, плътта немощна“ [Мат. 26.41; Марк. 14.38], казваше и „за деня и часа не знае никой, нито ангелите, нито Синът“ [Мат. 24.36; Марк. 13.31].

Ето нà, пак за тези *думи на Исус* казват окаяниците[274]: „Ако би бил по вашето разбиране вечно съществуващ *Синът*, присносъщ на Бога, не би бил незнаещ за деня, напротив, би бил знаещ като Слово, нито би бил оставен, бидейки с Него, нито би молил да приеме славата, имайки я в Отца. Нито въобще би се молил, от нищо не би се нуждал, бидейки Слово. Но понеже е тварно създание

156б

и е в числото на получилите битие, заради това казваше такива *неща* и се нуждаеше от тези *неща*, които нямаше. На създадените е свойствено да се нуждаят и да молят за това, което нямат“. ***XXVII.***

Такива *разсъждения* прочее изнасят, приказвайки, нечестивите. Подобаваше им, като разсъждават така, да кажат още по-дръзко: „Защо въобще Словото стана плът?“ [срв. Иоан. 1.4]. И още да прибавят: „Как, бидейки бог, можеше да стане човек?“ Или „Как Безплътният можеше да се облече в тяло“[275]? Или да кажат още по по-юдейски след Каяфа: „Защо Христос, бидейки изцяло човек, се правеше на бог?“ [Иоан. 10.33]. По онова време,

---

[274] Този следващ сегмент също е взет от Астерий: Εἰ ἦν κατὰ τὴν ὑμετέραν διάνοιαν ἀϊδίως ὑπάρχων ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Θεὸν, οὔτ’ ἂν ἠγνόησε περὶ τῆς ἡμέρας, ἀλλ’ ἐγίνωσκεν ὡς Λόγος, οὔτ’ ἂν ἐγκατελείπετο ὁ συνυπάρχων, οὔτε δόξαν ᾔτει λαβεῖν, ἔχων αὐτὴν ἐν τῷ Πατρὶ, οὔτε ὅλως ηὔχετο· οὐδενὸς γὰρ Λόγος ὢν ἐδέετο· ἀλλ’ ἐπει δὴ κτίσμα ἐστὶ (Asterius. Syntagmation, fragment 74; Tetz, Wyrwa 2000: 337). Разночетенията сочат гръцки източник по разклонение *х*, срв. **присносѫ́штьнъ сы́ ѻ҃ ѿ҃**, RSP ἀϊδίως ὑπάρχων ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Θεὸν, славянският, подобно на *х* изпуска ὁ Υἱὸς. Тук „не би бил незнаещ“ за **не би не невѣдѣлъ** за οὔτ’ ἂν ἠγνόησε; **съ ни́мъ сы́** ὁ συνυπάρχων = μονοηενὴς Υἱὸς λόγος, вж. Marcellus von Ankyra, Epistula ad Iulium (Vinzent 1997: 126; Tetz, Wyrwa 2000: 337); „бидейки Слово“, **сло́во сы,** е по разклонение RSP γὰρ Λόγος ὢν, разклонение *х* и Зигавин имат γὰρ ὡς Λόγος ὢν.

[275] **въ тѣло облѣшти сѧ**, ὁ ἀσώματος σῶμα φορέσαι ‘безтелесният да понесе на себе си тяло’. Според Атанасий именно защото Словото е безплътно, приемането на тяло не означава изменение в пространството при въплъщението на Словото, вж. коментариите на Майеринг към изследването на Торънс върху отношението между въплъщението в пространството и теологията от Никея (Torrance, The Relation of the incarnation to Space in Nicene Theology, 1974, Meijering 1997, 30–31).

гледайки тези и подобни на тях неща, юдеите роптаеха; сега яростните поддръжници на Арий, като четат, не вярват, и се отричат с хули[276].

Ако някой за сравнение изследва думите на тези и онези, ще намери, че въобще и двете *групи* се спосрещат в същото неверие[277] и равна е дързостта на безчестието им, и обща е борбата им срещу нас. Понеже юдеите говореха: „Как бидейки човек може да бъде Бог?“, а арианите: „Ако би бил истински бог от Бога, как можеше да бъде човек“. И юдеите изпадаха в заблуда и се присмиваха, казвайки: „Ако тоя би бил Син божий, не би претърпял разпъване“. А арианите, от обратна перспектива[278] ни казват: „Как смеете да говорите, че Словото, бидейки от същността на Отца, има страдащо тяло“[279].

157a

Ето, след като юдеите търсеха да убият Господа, защото наричаше своя Отец Бог и се считаше за равен нему, като вършеше каквото върши Отецът [Иоан. 5.18, 7.1, 8.37], арианите навикнаха да говорят: „Нито *Словото* е равно на Бога, нито Отецът е свой нему или е Бог на Словото по същност“. Даже търсят да убият тези, които *не* държат на това *мнение*.

И отново юдеите казват: „Не е ли този Исус, Иосифовият син, чиито баща и майка ние познаваме? [Иоан. 6.42] Как казва Той сега, преди да го имаше Авраам[280], Аз съм [Иоан. 8.58] и слязох от небето?“. Арианите и те се съгласяват с тях и казват по същия начин: „Как може да бъде Слово или Бог този, който спи като човек, и плаче, и разпитва?“.

Заради човешкото*, което* Спасителят е изстрадал[281], защото носеше плът, и едните, и другите се отмятат от вечното съществуване и божествеността на Словото. ***XXVIII.***

Понеже такова беззаконие[282] е юдейско, и то юдейско от предателя Юда, нека *арианите* или явно сами да се признаят за ученици на Каяфа и Ирод, без да прикриват юдейството си с християнско име и напълно да

---

[276] **въ хѫлы отъпадоша,** εἰς βλασφημίας ἐκπεπτώκασιν ‘са изпаднали в богохулство’. След II в. християнските автори поставят знак за равенство между ересите и богохулството. Атанасий обвинява арианите в богохулство в Oratio I, глави 7, 8, 9, 20, 31, 55; Oratio II, глави 6, 43; и в славянското Oratio IV, глава 14 (Meijering 1997: 31).

[277] Срв. и Oratio II, глава 1.

[278] Тук „обратна перспектива“ превежда **на противꙑно** εἰς τὸ κατ᾽ ἀντικρὺ.

[279] **тѣло страѭдѫштее** за σῶμα, ὥστε τοῦτο ὑπομεῖναι ‘тяло, тъй че то пострада’.

[280] **дѫже авраа́мъ не бысть** за Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ‘преди да се роди Аврам’.

[281] **ѻбѣ́ими же пострадалъ є́сть человѣ́ческыи́ми съпа́съ. за нѭже ношаа́ше плъ́ть** за Ἀμφότεροι γὰρ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων, ὧν ὑπέμεινεν ὁ Σωτὴρ δι᾽ ἣν εἶχε σάρκα, тук **ѻбѣ́ими** вместо **ѻбѣ́й бо ими.**

[282] Тук **безѹмо́ниѭ** стои за παρανοίας ‘безумие’, като в славянския източник вероятно е било παρανομία.

отричат, както и по-горе рекохме, пришествието на Спасителя в плът – такава измислица е свойствена на ереста им, или ако се боят

157б

да изповядват юдаизма явно и да се обрязват, за да угодят на Констанций и заблудените от тях, да не приказват това, което говорят и юдеите. Защото е справедливо, като се откажат от имената на онези, да се отрекат и от идеите им.

Защото ние сме християни, о, ариани, християните сме именно ние! На нас е присъщо да тълкуваме добре евангелието (*добрата вест*) за Спасителя, та нито с юдеите да го пребиваме с камъни [срв. Иоан. 10.31], когато слушаме за неговото вечно съществуване и божественост, нито с вас да се заблуждаваме относно това, което проповядва като човек със смирени думи заради нас.

Затова, ако желаете да бъдете християни, откажете се от Ариевата лудост, отмийте слуха си, осквернен от хулни речи, с благоверни думи, знаейки, че като престанете да бъдете ариани, ще спрете и злоумието на сегашните юдеи, и отведнъж от тъмата ще възсияе за вас истината [2Кор. 4.6], и вече не ще ни укорявате, че говорим за двама вечно съществуващи, но и сами ще разберете, че е истински и по същност Син Божий Господ, и не е просто вечно съществуващ, но е известен като съсъщен с вечността на Отца.

Защото се наричат вечно съществуващи тези,

158а

на които сам Господ е създател[283]. В псалмите е написано[284]: „Издигнете порти, князе ваши, и бъдете издигнати вие, вечни порти“ [Пс. 24.9], но е явно, че и това (*вечното*) е сътворено от Него. Ако Той е Създател и на вечните *неща*, кой от вас[285] при това може вече да оспорва[286], че Той превишава и тези вечни *неща*. И не толкова просто от вечното съществуване е познат Господ, колкото по това, че е Син Божий. Защото бивай-

---

[283] **сѫдѣ́тель гъ̀ є́сть,** RSP δημιουργός ἐστιν, *x* δημιουργός κύριος ἐστιν. Отношението между Бога, Сина и създадения свят е разгледано в Oratio II, глава 50. В теологията на Атанасий Вечният Син се обръща към Бога с „Отче“, сам остава Господ по време на въплъщението, но когато се обръща към Бога като човек, го нарича „Господи“.

[284] Тук **въ псалъмѣ́х** е по традиция *x* ψαλμοῖς, в гръцките варианти е посочен 23-ти псалм: В ἐν γὰρ τῷ κγ΄ ψαλμῷ, RSP ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῷ ψαλμῷ. В славянската традиция това е 24-ти псалм.

[285] Тук в гр. ἡμῶν ‘нас’.

[286] **пъ̑рѣти** ‘оспорвам’ за ἀμφιβάλλειν ‘съмнявам се’, срв. Oratio I, глави 12, 16, 45, Oratio II, 17, 32, 81 (M e i j e r i n g 1997: 44).

ки Син, е неотделим от Отца и не е имало време, когато не е бил[287], а бе вечно, и бидейки образ и сияние на Отца, има и вечността на Отца.

XXVIIIб[288]

Как именно бяха изобличени *еретиците* като зле разбиращи думите, които предлагаха, е възможно да се научи от казаното накратко преди, а че тези *примери* от Евангелието, с които наново смятат *да се защитават,* се явяват имащи неверно тълкуване[289], това е лесно да се види, особено ако и сега приемем мярката[290] на нашата християнска вяра и като се придържаме към нея като правило, я приложим към точното четене [срв. 1Тим. 4.13] на боговдъхновените книги, както рече Апостолът [2Тим. 3.16][291]. Понеже христоборците, като не го разбраха, се заблудиха от пътя на истината [Прем. 5.6][292] и се спънаха в камъка на претковението [Рим. 9.33], умувайки повече, отколкото се полага да се разсъждава [Рим. 12.3][293]. ***XXIX.***

---

[287] В съответствие с теоложкия регистър на Атанасий и Константин Преславски навсякъде за трансцендентното съществуване се използва имперфект, а за сътворения свят аорист, тук **нє бѣ є́гдѧ нє бѣ,** οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν.

[288] Тук следва едно продължение на 28-а глава, в което се излага прилагането на църковното правило за ортодоксална екзегеза на Библията. Това правило, приложено в първите две слова, предписва да се прави разлика между текстовете, които се отнасят до вечното, трансцендентно божествено съществуване на Сина, и текстове, които излагат понесеното от Сина въплъщение. За това правило вж. Oratio II.

[289] **ꙗвлѧ́ѥть сѧ гнѝлѫ ѝмѣ́ште съвѣ́сть,** γνωρίζονται σαθρὰν ἔχοντες τὴν διάνοιαν, тук *х* γνωρίζονται, CRSP δείκνυνται (T e t z, W y r w a 2000: 339).

[290] **ѡ҃мъ прии́мемъ на́шеѧ крьстїан҃скыѧ вѣ́ры,** τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοὺς Χριστιανοὺς πίστεως, относно σκοπὸς в речника на Мюлер е дадено: „id, ad quod quis prospicit, id, ad quod quis docendo, scribendo, credendo intendit" (M ü l l e r 1954). Думата σκοπὸς е ключова и Атанасий я употребява в значения „цел, перспектива, мащаб", имайки предвид перспективата от Стария към Новия завет.

[291] Тук **прилежимъ чьстьнии богодъхновьныихъ книгъ,** προσέχωμεν τῇ ἀναγνώσει τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς, тук **чьстьнии,** loc.sg. от **чьстьни(и)**, срв. **чистина** в Супрасълски сборник 394.10 и Фрайзингерски листи за ἀκρίβεια 'точност'. Атанасий има заслугата задължителното четене на Писанието да заеме една трета от времето на монасите в първите монашески устави, на Изток – Правилата на Василий Велики, за Запад – на Бенедиктин от Нурсия. Правилата на Василий Велики от 374 г. се съдържат в посланието му до Амфилохий, а Бенедиктинското правило е записано в 429 г. в манастира „Монте-Казино". В първото правило на Василий Велики са споменати всички, отклонили се от православието, с които полемизира Атанасий: манихеи, привърженици на Валентин, монтанисти (**фрүгıане**) и т.н. Съставеното от Атанасий „Житие на Антоний Велики" съдържа портрета на идеалния монах.

[292] Атанасий препоръчва за четене „Премъдрост Соломонова", защото още в глава 1.5 е казано: „Светият Дух на премъдростта ще се отдалечи от лъжата, ще се отвърне от неразумни умувания и ще покаже истинската си природа, когато несправедливостта се приближава (вариант: и ще се засрами от приближаващата се неправда)".

[293] Тук Атанасий има предвид ранга на тълкувателя според допустимата от църква-

Този мащаб и образецът[294] на книгите (*Писанието*), както казахме нееднократно, съдържа в тях двойно обещание[295]

158б

за Спасителя: че бе вечно Бог и че е Син, съществуващо Слово, сияние и Премъдрост Отческа, че след това заради нас, като прие плът от девицата Богородица[296] Мария, стана човек[297].

И това може да се намери посочено във всички боговдъхновени книги [срв. 2Тим. 3.16][298], защото сам Господ рече: „Изследвайте писанията, защото те са, които свидетелстват за Мене“ [Иоан. 5.39]. Но за да не съм пишещ много, събирайки всички изречения, достатъчно е да спомена сега от всичко само[299] Йоана, казващ: „От началото бе Словото и Словото беше към Бога и Бог бе Слово. То отначало беше към Бога. Всичко това чрез Него стана, и без Него не стана нищо“ [Иоан. 1.1–3]. Ето още: „И словото стана плът и се всели сред нас[300]“ [Иоан. 1.14]. И Павел пишещ: „Който беше в Божия образ, не е извършил похищение[301],

---

та екзегеза, а не разсъжденията върху Писанието въобще, целият текст гласи: „всеки един измежду вас, който е по-виден, да не мисли за себе си по-високо, отколкото трябва да мисли, но да разсъждава така, щото да мисли скромно, според делата на вярата, които Бог е на всекиго разпределил“.

[294] **Оумъ оубо съ и вбразъ книгамъ** за Σκοπὸς τοίνυν οὗτος καὶ χαρακτὴρ τῆς ἁγίας Γραφῆς, изпуска ἁγίας по традиция *x*.

[295] **съдоугоубь сѫштѫ обѣштанїѭ**, διπλῆν εἶναι τὴν περὶ τοῦ Σωτῆρος ἐπαγγελίαν, в старобългарски dat.abs. за acc.c. inf, εἶναι τὴν... ἐπαγγελίαν.

[296] **отъ дѣвы бца мариа,** ἐκ Παρθένου τῆς Θεοτόκου Μαρίας. Атанасий утвърждава титлата „Богородица“ и затова иконата му присъства задължително в храмовете за Св. Богородица.

[297] Разликата между божественото и човешкото у Исус като ключ към екзегезата Атанасий заимства от Ориген, но според Майеринг Ориген се изказва по-предпазливо за възможността да се обяснят всички текстове с тази разлика (M a i j e r i n g 1997: 50). Никъде обаче Атанасий не говори за божествена или човешка природа на Исус, както е характерно по-късно в христологията. Атанасий маркира разликата в изказванията на Исус с термините „казано по човешки“ (ἀνθρώπινος, σαρκικός) или казани „по божески“ (θεικός).

[298] **всѣми божиѭми книгами назнаменаваемо,** τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς σημαινόμενον, RSP изпуска τῆς θεοπνεύστου.

[299] **довлѣть нынѣ тъчиѭ всѣ помѧноути** тук по гръцка традиция *x* ἀρκεῖ νῦν ὡς πάντων μνημονεῦσαι.

[300] **слово плъть бысть и въсели сѧ въ насъ,** ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Тук славянският протограф следва традиция *x*, която изпуска края на цитата, но текстът е налице в традиция RSP и в преписа на Зигавин: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός ‘и видяхме славата Му, слава като на Единородния от Отца’. Срв. Синода в Александрия 362 г. (T e t z, W y r w a 2000: 341)

[301] Тук **не въсхыштѣниѧ сътворилъ єсть**, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, ἡγεῖσθαι ‘възнамерявам *да извърша* похищение’.

за да стане равен на Бога, но се е смирил, като взе на Себе Си образ на слуга и стана подобен на човеците[302]. И като се намери в образ като човек, смири сам Себе Си, ставайки послушен до смърт, даже до смърт от разпъване“ [Фил. 2.6–8][303].

Всеки, който със същата мярка[304] прегледа всички книги, ще види, как в началото Отец му [*на Словото*] каза: „Да бъде светлина“ [Бит. 1.3], „Да бъде твърд“ [Бит. 1.6] и „Да създадем човека“ [Бит. 1.26]. В края на вековете „го изпрати в света, не за да съди света, но да бъде спасен целият свят“ [Иоан. 3.17]. И е писано: „Ето, девицата ще приеме в утробата си и ще роди син.

159a

И ще го нарекат Емануил, което, преведено, е „Бог с нас“ [Мат. 1.23; Ис. 7.140]. ***XXX.***

Защото който се вглежда в божиите книги, от ветхите слова (*Ветхия завет*) ще прозре, а от евангелията ще види Господа, станал човек. Защото речено е: „Словото стана плът и се всели сред нас“ [Иоан. 1.14]. Човек стана, а не Словото да е дошло в човека. И това трябва да се осъзнае, за да не би нечестивите, като се позоват на това, да измамят мнозина, и те (*измамените*) да започнат да считат, че както в предишните времена *Словото* бе във всеки от светиите, така и сега Словото дойде в човека, освещавайки го, и се прояви, както и в другите *хора*. Понеже, ако би било така, и само беше се явило в човек, не би имало нищо забележително[305]. Нито които гледат, биха се чудили, говорейки: „Какъв е този“ [Мат. 8.27] и „Защо ти, бидейки човек, се правиш на Бог?“ [Иоан. 10.33]. Защото имаха обичай да слушат „Господното слово, което дойде към всеки един от пророците“ [Мих. 1.1]. Доколкото сега Божието слово, „чрез което стана всичко“ [Иоан. 1.3], изтърпя да стане и син човешки, и „се е смирил, като взе образ на слуга“ [Фил. 2.7], по тази причина за юдеите е лъжа Христовият кръст[306] [1Кор. 1.23], а за нас „Христос е Божия сила и Божия Премъдрост“ [1Кор. 1.24]. Защото както рече Иоан „Словото стана плът“ [Иоан. 1.14], книгите имат обичай да наричат като едно човека и плътта[307], както казва и чрез Йоил пророк: „Ще излея Духа Си на всяка плът“ [Йоил 2.28], както и Даниил рече

---

[302] **въ подо́бии человѣ́чьстѣ бы́въ** отговаря на традиция *x*, така и у Зигавин, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, RSP изпуска фразата ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

[303] Комбинацията от Иоан. 1.14 и Посланието да Филипяни 2.6–7 е използвана като аргумент в Oratio I, глава 41, Oratio II, глава 43, и в Четвърто слово (*Послание до епископите на Египет и Либия*), глава 17.

[304] **тѣ́мъже ѹ́момъ,** τῇ αὐτῇ διανοίᾳ.

[305] **не би́ нищесо́же прѣсла́вно было** за οὐδὲν ἦν παράδοξον.

[306] **жидо́вомъ бла́знъ,** Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλόν.

[307] **Ѥ́дино и́ плъ́ть человѣ́ка,** σάρκα τὸν ἄνθρωπον, **едино** е добавено.

159б

на Кир[308]: „Не почитам ръкотворни кумири, а живия Бог, сътворил небето и земята и имащ власт над всяко дихание“[309]. Именно плът и той, и Иоил наричат човешкия род. ***XXXI.***

Следователно в древността към всеки от светиите идваше *Словото* и освещаваше тези, които го приемаха искрено, но нито когато те се раждаха, е речено, че *тези* самият се раждаше човек, нито когато страдаха, е речено, че *тези* самият е пострадал. Когато от Мария дойде човек[310] „еднократно[311] „в края на вековете за опрощение на греха“ [Евр. 9.26] и понеже, пожелавайки така, Отецът „изпрати своя Син, който се роди от жена[312] и бе под закона (*спази Завета*)“ [Гал. 4.4], тогава се каза, че като прие плът, стана човек и в нея пострада за нас, както рече Петър „понеже Христос пострада по плът“ [1Петр. 4.1], за да се покаже и всички да повярваме, че е Бог вечно съществуващ и освещаващ тези, при които идваше, украсяващ всичко по волята на Отца, после заради нас стана човек и „телесно“, както рече Апостолът, „божеството се всели в плът“[313] [Кор. 2.9].

Равносилно е да се каже, че *Словото,* оставайки Бог, имà собствено тяло, и имайки го като съсъд[314], стана човек. Заради това *характеристиките*, които са свойствени за нея (*плътта)*, се приписват на Него, понеже в нея бяха[315] такива *свойства*, каквито са гладуване, жадуване, страдание, мъченичество

160а

и подобни, които плътта е в състояние да понесе[316]. Делата, които са свойствени на самото Слово, каквито са възкресяване на мъртвите, правене слепите да прогледнат и изцеляване на кръвоточивата, сам вършеше посредством своето тяло. И Словото „носеше немощите“ [Мат. 8.17; Ис. 53.4] на плътта като свои собствени, защото негова бе плътта. И

---

[308] Тук преводачът поправя името Астиаг (τῷ Ἀστυάγῃ) в текста на Атанасий на исторически коректното Кир (**кѵ̈рови**).

[309] Тук **с дыха́ниемъ** е преведено σαρκὸς, ‘плът’. Цитатът е от Даниил и драконът (Bel-et-Dragon 5 („θ“), T e t z, W y r w a 2000: 341).

[310] Тук думата „човек“ е по вариант *x*: **о҆тъ мари҃а прииде҆ чловѣ́къ,** RSP ἐκ Μαρίας ἐπεδήμησεν, *x* ἐπεδήμησεν ἄνθρωπος.

[311] **Є҆ди́ножⷢ,** ἅπαξ.

[312] **раждае́мъ о҆тъ же́нъ,** γενόμενον ἐκ γυναικὸς.

[313] **плъ́тьскы... въсе҆ли сѧ҆ бо҃ьство,** σωματικῶς... κατῴκησεν ἡ θεότης.

[314] **бъ҃ сѧ, своє и҆́мѣ тѣ́ло. и҆ то и҆́мѣ҇ и҆̀ако и҆ съсѫ́дъ бы́сть чловѣ́къ** тук **сѫ̈** за **сѧи,** Θεὸς ὢν, ἴδιον ἔσχε σῶμα, καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ, γέγονεν ἄνθρωπος δι’ ἡμᾶς, изпуска δι’ ἡμᾶς, ὄργανον е ‘средство, инструмент’, не превежда χρώμενος ‘боядисан’.

[315] Гр. ἐπειδὴ ἐν αὐτῇ ἦν ‘понеже беше в нея’.

[316] **и҆ тъ҃ѹьнаѧ, и҆ҳ҆̀же є́сть плъ́ть прии҆̀тивьна** букв. ‘и подобни, на които е възприемлива плътта’ за καὶ τὰ ὅμοια, ὧν ἐστιν ἡ σὰρξ δεκτική.

плътта служеше на божествените дела, защото *Божеството* пребиваваше в нея[317], така че тялото бе на Бога.

Добре рече Пророкът „понесе“ [Ис. 53.4; срв. и 1Петр. 2.24], и не каза „Той е изцелил нашите немощи“, та да не би *Словото*, като е извън тялото и е изцелило единствено него[318], както постоянно е правило, да остави човеците отново робуващи на смъртта.

Но носи нашите немощи, и нашите грехове сам носи[319], за да бъде указано[320], че стана човек заради нас и тялото, което е на него и ги носи[321], е негово собствено. И той не си навреждаше[322], „изнасяйки нашите грехове на тялото си“[323], както рече Петър [Ис. 53.4; 1Петр. 2.24]. Ние, човеците, обаче сме избавени от своите страдания, изпълнихме се със справедливостта на Словото. ***XXXII.***

Затова, когато плътта страдаше, Словото не беше извън нея[324], заради това и страданието се нарича Негово. И когато Той по божески твореше делата на Отца, плътта не беше извън него[325], а отново в самото тяло Господ твореше тези *неща*. По тази причина и като стана човек, казваше: „Ако не върша делата на моя Отец,

160б

не ми вярвайте, ако обаче ги върша, ако на мене нямате вяра, вярвайте на делата и знайте, че Отец е в Мене, и Аз в Отца“ [Иоан. 10.37,38]. Затова когато беше нужно да вдигне тъщата на Петър, боледуваща от огненица[326] [Мат. 8.14], простря ръка по човешки, прекратяващ недъ-

---

[317] Тук **въ неи бываа́ше** за ἐν αὐτῇ ἐγένετο ‘в нея се роди’. Варианти по *x* (без C) ἐγένετο, RSPC ἐγίνετο (T e t z, W y r w a 2000: 342).

[318] **и҆ тъкъмо и҆сцѣливъ**, καὶ μόνον αὐτὸ ἰασάμενος, *x* (без U) изпуска αὐτὸ.

[319] В гръцки различни глаголи: Τὰς δὲ ἀσθενείας ἡμῶν βαστάζει, καὶ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς φέρει, ἵνα δειχθῇ, **немоштѝ на́ша но́сить. и҆ грѣхы наша са́мъ но́сить.**

[320] Различни преводи на ἵνα δειχθῇ с **да ꙗвить сѧ** и **да ѹ҆каꙁано бѫдетъ** в пряка реч и в цитат.

[321] **и҆ тѣло є҆же на не́мъ носѧ є҆**, σῶμα τὸ ἐν αὐτῷ, φέρων αὐτὰς; **є҆** вм. **ѧ** за αὐτὰς, подразбират се ‘греховете’ (scil. τὰς ἁμαρτίας).

[322] **пакости не прие́маа̀ше** за ἐβλάπτετο ‘не му беше нанесена вреда’.

[323] Тук изпуснато ἐπὶ τὸ ξύλον ‘на кръста’: **въꙁносѧ грѣхы на́ша на тѣлѣ своє́мъ,** ἀναφέρων τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῷ σώματι αὐτοῦ. С изпускането се променя богословският смисъл: в гръцки Исус изнася греховете на кръста, докато в славянската версия носи греховете на тялото си, не му е необходимо да ги изнася на кръста. В Oratio II, глава 47, Атанасий цитира също Първо послание Петрово 2.24, и Исаия 53.4, за да докаже, че страда само плътта, а не Словото.

[324] **не бѣ кромѣ҆ ҆а сло́во,** οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης ὁ Λόγος.

[325] **не бѣ҆ свѣне Ѥ҆го плъ́ть,** οὐκ ἦν ἔξωθεν αὐτοῦ ἡ σάρξ.

[326] **болѧ́шт҃ѹ ѡ҆гнь́мъ** πυρέσσουσαν, в Мариинско евангелие **огнемъ жегомѫ**, ‘изгаряща от огън’.

га[327] по божески. И за родения сляп от плътта си по човешки отделяше слюнка, но по божески му отваряше очите с кал [срв. Иоан. 9.1, 6]. И относно Лазар: като човек *го* викаше на глас, но по божески като Бог възкреси Лазар от мъртвите [срв. Иоан. 11.43]. Всичко стана така и беше показано, че *той* не *беше* привидение[328], а наистина беше имащ тяло. Подобаваше на Господа, като се облече в човешка плът, да се облече в цялата *плът* със свойствените ѝ страдания, следователно, като се наречѐ тялото собствено Нему, също и страданията на тялото да се нарекат само Негови собствени, макар и да не го засягаха по отношение на божествеността му. Ако, между другото, тялото бе на някого другиго[329], на тогова да се нарекат и страданията. Ако ли плътта е на Словото, защото „И словото стана плът“ [Иоан. 1.14], необходимо е и плътските страдания да се кажат за тогова, чиято бе плътта[330]. Защото на когото се приписват страдания, каквито са: да бъде осъден, да бъде бит, да жадува и да бъде разпнат,

161a

и смърт, и други телесни немощи, на тогова се падат изкуплението и благодатта. Заради това последователно и красноречиво такива страдания се наричат не другояче, а Господски, та и благодатта да бъде от Него, та не да бъдем служители на друг, ами наистина богочестиви.

Защото никого от получилите битие *създания*, нито обикновен човек, а *този*, когото по същност е от Бога и *е* истински Син, и е станал човек, наричаме като с нищо по-нискостоящ Господ и Бог, и Спасител.

XXXIII.

Кой не ще се чуди на това? Или кой не ще се съгласи, че наистина това е Божие дело? Ако делата на божеството на Словото не биха станали посредством тялото, човекът не би бил обожен[331]. И обратно рече[332],

---

[327] ѻ҆ставѧ нєджгъ, ἦν παύων τὴν νόσον.

[328] Тук **не привидѣніе. нъ по ѝстинѣ бѣ ѝмѣѧ тѣло,** гр. μὴ φαντασίᾳ ἀλλὰ ἀληθῶς ἦν ἔχων σῶμα, ‘не като фантазия, а наистина бе имащ тяло’.

[329] Майеринг допуска, че тук става дума за възражение срещу гностиците, които разделят способния на страдания човек – Исус, от неспособния да страда божествен Христос, който само временно снизхожда в Исус. Темата е развита от Ириней в съчинението му срещу ересите, Adversus Haereses III, 17.6. Вж. M e i j e r i n g 1997: 78.

[330] Арианската теза за разликите между Слово, Син, Божествена Премъдрост, налични във въплътения Исус, и вечния Син, вечното Слово, вечната Премъдрост, е развита в глава 65. Тук Атанасий се противопоставя на арианската теза, че Словото е дошло в Исус както при пророците, M e i j e r i n g 1997: 79.

[331] За ѻ҆божєнъ, ἐθεοποιήθη, вж. Oratio I, глава 43, M e i j e r i n g 1997: 81.

[332] ѝ пакы рєчє,. ѧшт҃є вишѧ є́жє сѧ́тъ своѥ плъти. нє глаголана была словєси. нє би въшиѭ свобождє́нъ бы́лъ ѻ҆тъ тѣхъ уловѣкъ. нъ сѫгда въ ма́лѣ би поуилъ уловѣкъ$_2$ па́кы же, ꙗ҆ко҃ рєкѡ́. ѻ҆сталъ би грѣ́хъ на нємъ. ѝ тьлѣ, ꙗ҆ко҃ при прь́вѣхъ уловѣц҃ѣхъ бы́сть.

ако свойствените на плътта не бяха били казани за Словото, не би бил освободен от тях човек съвършено, а сетне човек би си отпочинал за малко, но както казах, все пак в него биха останали грехът и тлението, както беше при първите хора, и това се доказва.

Мнозина прочее бяха свети и чисти от всякакъв грях: и Иеремия още в корема бе осветен [Иер. 1.5; Ис. 44.2; Гал. 1.15], и Иоан, още носен в утробата[333], заигра радостно от гласа на Богородица Мария [Лук. 1.44]. Но при все това от Адама до Моисея смъртта царува и над ония, които не бяха съгрешили по подобие на Адамовото престъпление [Рим. 5.14][334], и така човеците оставаха не по-малко предоставени *на смъртта*[335] и тленни, възприемчиви

161б

за свойствените на естеството им страдания[336]. Сега обаче, когато Словото стана човек и си присвои присъщото на плътта[337], *страданията* вече не засягат тялото[338] заради биващото в него Слово. Но чрез Него *те* бяха унищожени, следователно занапред човеците вече не остават според страстите си грешници и мъртви, но като възкръснат със силата на Словото, ще са пребиваващи вечно безсмъртни и нетленни.

Затова, когато се ражда плът от плътта на Богородица Мария[339], самият *Той* се нарича роден, *Този*, който дава рождение на другите за физическо съществуване[340], за да пренесе нашето рождение върху себе си,

---

и̑ сѣ ꙗ҆вла́е́ть сѧ. Тук **рече** е добавено, също и **словѣкъ**$_2$, славянският преосмисля субекта в изречението, срв. гр. καὶ πάλιν, εἰ τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς οὐκ ἐλέγετο τοῦ Λόγου, οὐκ ἂν ἠλευθερώθη παντελῶς ἀπὸ τούτων ὁ ἄνθρωπος· ἀλλ᾽ εἰ ἄρα πρὸς ὀλίγον μὲν ἀνεπαύετο, ὡς προεῖπον, πάλιν δὲ ἔμενεν ἡ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ καὶ ἡ φθορὰ, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἔμπροσθεν ἀνθρώπων γέγονε, καὶ τοῦτο δείκνυται. ‘и обратно, ако свойствените на плътта не бяха били казани за Словото, не би бил освободен от тях човек съвършено, но ако за малко действително би престанал, както казах, все пак грехът би останал в него, и тлението, както беше при предишните хора, и това се доказва’.

[333] **въ ᲂу҆трѣ҆ѣ носи́мъ** за κυοφορούμενος.

[334] Същата тема за Адам е засегната и в Oratio I, глава 59, M e i j e r i n g 1997: 85.

[335] Тук **кѫплени** за θνητοὶ ‘смъртни’.

[336] **свои́ страстїи сѫтьства,** τῶν ἰδίων τῆς φύσεως παθῶν.

[337] **своѧ творѧ́шт҃ѣ плъ҆тьскаѧ,** за ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκὸς.

[338] За христологическата разлика между σάρξ и σῶμα у Атанасий, изтъкната от Каненгисер и коментирана от Майеринг, вж. M e i j e r i n g 1997: 88. Темата за отношението между въплъщението и възкресението в изясняване сотеричната роля на Спасителя е разгледана от Атанасий в Oratio II, глави 61, 69, 74.

[339] **рождаемѣ плъти о҆́тъ плъти богоро́дица мариа,** γεννωμένης τῆς σαρκὸς ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας, тук плът$_2$ е добавено. Атанасий желае да подчертае, че Словото има роля на Спасител още от раждането си, а не само след възкресението си.

[340] Тук **дрѹгъ́имъ бытие въ ѣ҆стова́ние подава́ѧ** не отговаря точно на ὁ τοῖς ἄλλοις γένεσιν εἰς τὸ εἶναι παρέχων· ‘който дарява рождение на другите, за да бъдат’ (т.е. да имат битие).

та вече не като една земя да отидем в земята [Бит. 3.19], но като присъединили се към небесното Слово да се издигнем на небето чрез Него. Затова също така и останалите телесни страдания не без основание е пренесъл на себе си, тъй че не като човеци, а като сродни на Словото[341] [срв. Иоан. 1.11] да станем съпричастни във вечния живот, но вече не според нашето първо битие[342]. Когато всички телесни страдания са пренесени върху Словото, ще възкръснем от земята, след като проклятието поради греха бе унищожено заради Този, превърнал се в нас и заради нас в клетва[343] [Гал. 3.13]. И *това е* справедливо. Защото както бидейки от земя, всички умираме в Адам [1Кор. 15.22], така, като се възродим[344] свише с вода и дух [Иоан. 3.3, 5], всички в Христос [1Кор. 15.22]

162a

ще бъдем оживени, в *плът*, която не е като земната, а е станала словесна плът[345] заради Божието Слово, което стана плът заради нас [Иоан. 1.14].

XXXIV.

За да може всеки наистина да започне да разбира и безстрастната същност на Словото, и приписваните му немощи заради плътта, добре е да послушаме блажения Петър. Защото той би бил достоен свидетел[346] за Спасителя. Пише прочее в посланието си, казвайки: „Христос пострада по плът“ [1Петр. 4.1] заради нас. Поради това, когато се говори, че е гладуващ и жадуващ, че изпитва умора и че не е осведомен, че спи и плаче, че се моли и бяга, че се ражда и се отказва от чашата, просто за всичко плътско, което се казва за него, трябва последователно[347] *да бъде казано „по плът“*: гладуващ и жадуващ за нас по плът, казващ, че не знае, ударен с плесница и изпитващ умора за нас по плът, и също издиг-

---

[341] Тук **присньни** за ἴδιοι ‘свои’, може в текста да е било ἀΐδιοι.

[342] Тук славянският изпуска цяла фраза след **бытию:** γένεσιν ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκομεν· ἀλλὰ λοιπὸν τῆς γενέσεως ἡμῶν. С курсив тук е добавен преводът на изпуснатия гръцки: ‘защото вече не според нашето първо битие в Адам умираме, доколкото нашето битие’. Скъсването на фразата може да се дължи на повторението на **бытию.**

[343] **за бывъшаѧго въ на́съ и̑ по насъ кля́твѫ,** διὰ τὸν ἐν ἡμῖν ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενον κατάραν.

[344] **породивъше сѧ,** ἀναγεννηθέντες.

[345] **въ словесне̑ бывъши плъти** за λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον ‘плът, приведена в тъждество със Словото от Божието Слово’.

[346] **тъ̀ бо па́че достои́нъ свѣдѣтель бѫдѣ̑** за ἀξιόπιστος γὰρ οὗτος γένοιτ’ ἂν μάρτυς, **бѫдѣ̑** indicativ за γένοιτ’ ἄν, optativ.

[347] Тук славянският изпуска ἐφ’ ἑκάστου· Χριστοῦ οὖν πεινῶντος, срв. **и̑ про́сто всѣмоу̀ плътьскы́моу̀ рече́ноу̀ быва́ѥштѣ погро́дь** за ἁπλῶς πάντα τὰ τῆς σαρκὸς, λεχθείη ἂν ἀκολούθως ἐφ’ ἑκάστου· Χριστοῦ οὖν πεινῶντος.

нат на кръста [Иоан. 12.32], и раждаем, и раснещ *по плът*[348], и боящ се, и криещ се по плът, и казващ „Ако е възможно да ме отмине тая чаша“ [Мат. 26.39], и бит, и приемащ мъките за нас по плът[349]. Защото и сам Апостолът не каза: „Христос пострада за нас по божество“, но „за нас по плът“, за да не бъде всичко това свойствено по същност на самото Слово, а напротив, страданията да се явяват свойствени по природа на самата плът.

Никой да не изпада в заблуда заради човешките *качества*[350], а при все това да знае,

162б

че по същност самото Слово е безстрастно[351], обаче заради плътта, в която се облече, за него биват казани тези неща. Защото всичко това е свойствено на плътта, а тялото стана свое на Спасителя. И сам *Той*, оставайки безстрастен по същност, пребивава както е, не приема вреда от тези *човешки качества*, а при това ги разрушава и погубва. Човеците пък – след като самите страсти са прехвърлени на Безстрастния и бъдат опростени, – и самите те вече стават безстрастни и свободни от тях навеки, както *ни* е поучил Иоан с думите: „И знаете, че Той се е явил да вземе върху себе си нашите грехове и в Него няма грях“ [1Иоан 3.5].

Когато така стоят нещата при Него, никой еретик не ще отправи обвинения[352]: Защо възкръсва плътта, бидейки по природа смъртна? И ако възкръсва, защо отново не гладува и жадува, и страда, и остава смъртна? Като стана от земя *плътта*, как *това*, което ѝ е по природа, ще престане в нея?

Тогава плътта би могла да отговори на такъв препиращ се еретик[353]: „Макар че съм от земята смъртна по природа, но после станах плът на Словото и Той понесе на себе си моите страдания [Мат. 8.17; Ис. 53.4], бидейки безстрастен, а аз бях освободена от тях, не съм оставена да им робувам с помощта на освободилия ме от тях Господ. Ако отправяш обвинения, че бях освободена от естествено тление,

---

[348] В този пример славянският изпуска σαρκί, ‘по плът’.

[349] В този пример в полето е добавено ⁘и ѿтънѣ всѣ таковое за ны плѡтїю ‘и въобще всичко такова за нас по плът’ за καὶ ὅλως πάντα τὰ τοιαῦτα ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, Този вариант съществува в гръцките преписи, принадлежащи на традиция *x*, П е н к о в а 2016: 338.

[350] чловѣ́чьскъ́ми, ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων.

[351] За израза ὡς τὴν φύσιν αὐτὸς ὁ Λόγος ἀπαθής ἐστι Майеринг сочи паралел в Oratio I, глава 51, M e i j e r i n g 1967: 95.

[352] нѣ сътвори́тъ пои́мы никыи҃ ѥрети́къ οὐκ ἐγκαλέσει τις αἱρετικὸς.

[353] сѧ́штѫ пьрѣ́никѫ ѥ̀рѣтикѡ҃ πρὸς τὸν οὕτω φιλόνεικον αἱρετικόν.

внимавай, да не би да отправиш обвинение, че Божието Слово прие моя рабски образ“[354] [Фил. 2.7]. Защото както Господ, като се облече в тяло, стана човек, така ние, човеците, станахме обожени чрез Словото, бивайки възприети чрез Неговата плът, и с това вече ще наследим вечния живот“ [Мат. 19.29]. ***XXXV.***

Това впрочем по необходимост изследвахме предварително, та ако го видим да върши или да говори нещо по божески чрез тялото си като инструмент[355], да знаем, че като Бог върши това. И пак, ако го видим да говори или страда по човешки, да не останем в неведение[356], че носещ плът, стана човек, и така върши и говори тези неща. Като знаем свойственото на всяка *от тези природи* и като виждаме и разбираме да се вършат и двата *вида деяния* от Единия, ще вярваме правилно[357] и никога няма да се заблудим. Ако някой, гледайки извършваното от Словото по божески, се отметне от тялото *на Исус*, или гледайки свойствените на тялото *постъпки*, се отметне или от пришествието на Словото в плът, или по причина на човешките *постъпки* помисли за Словото като обикновено[358], то такъв, подобно на юдейски „кръчмар, смесващ виното с вода“[359] [Ис. 1.22], ще счете[360] кръста за ерес [1Кор. 1.23] и като елините ще нарече проповедта „лудост“[361], както подеха *тази идея* и богоборците ариани. Защото, като видяха човешките *дела* на Спасителя, го счетоха за твар. Следователно им подобаваше, като виждат[362] и божествените дела на Словото, да се отрекат от рождението[363]

---

[354] **мои рабы сѫштѧ ѡбразъ взѧтъ** за τὴν ἐμὴν τῆς δουλείας ἔλαβε μορφήν.

[355] Буквално **съсѫ́домъ** ‘съсъд’, за гр. δι’ ὀργάνου ‘орган’.

[356] **да не неразꙋмѣемь** за μὴ ἀγνοῶ.

[357] Тук **прѣмо за** ὀρθῶς ‘право’. Атанасий формулира правилото на православната вяра, като критикува както арианите, които не признават божествеността на Исус, така и манихеите, които отричат човешкото у Христос. Критиката засяга и савелианството с антитринитарната представа за Троицата като три разновременни проявления на единия Бог.

[358] Тук стб. наречие **низъцѣ** ‘унизително’, гр. субстантивирано прилагателно ταπεινὰ.

[359] Същото сравнение за кражба на истината е използвано в Oratio II, 132a:18–26: **та́кожде а̀ште сама ѝстова̀ ѝ съдѣ́тельнаѧ прѣмѫ́дрꙑ. ѣ́диноу́дое бо́жие сло́во глаго́летъ. еже о́ своѥ̈ о́бразѣ. г҃ъ̀ съ̀зъда́ ма̀ въ̀ да́лѣхъ. нѝктожё не о́стави въ̀зда́ноу̯ж въ̀ ми́рѣ ѝ въ̀ дѣлѣ́хъ. да не мни́тъ о́ є́стьствѣ самопрѣмѫ́дрости. ꙗ̀ко реуе́но є́стъ ·Є̀же съ̀зъда́ ма̀. да не ви́но водѣ̀ примѣ́шаѧ, оᲀкрадѣ́тъ и̏стинѫ. та́ бо зи́ждѫшти ѝ съдѣ́тельна є́сть. ѡ̀бразъ же є̀ѧ въ̀ѫиждѧ́ѥтъ сѧ въ̀ дѣлѣ́хъ. ꙗ̀ко̑ ѝ о́бразꙋ ѥ̀же по о́бразѫ·.**

[360] Тук погрешно множествено число **мнѣти въꙋнѹтъ** за νομίσει.

[361] За **боу҃ство** μωρίαν вж. Oratio II, 133a:27.

[362] В превода е изпуснато „като виждат“ за βλέποντας, срв. **тѣ́миже достоѫше ѝмъ ѝ бо̑ѥ̈ськаѧ дѣла словеси** за Οὐκοῦν ἔδει καὶ τὰ θεϊκὰ βλέποντας αὐτοὺς ἔργα τοῦ Λόγου.

[363] **о̀тъвръ́шти сѧ рожьства тѣ́ла є̀го** за ἀρνήσασθαι τοῦ σώματος αὐτοῦ τὴν γένεσιν ‘да се откажат от битието на тялото му’.

на тялото му и с това вече да се причислят към манихеите.

Но нека поне по-късно някога те да усвоят[364], че Словото стана плът [Иоан. 1.14]. А ние, които се придържаме към правилото на вярата[365], разбираме, че тези *изрази*, за които те разсъждават зле, имат правилен смисъл. Казаното: „Отец люби Сина и му предаде всичко в Неговата ръка“ [Иоан. 3.35] и „Всичко Ми е предадено от Отца Ми“ [Мат. 11.27; Лук. 10.22], и „Не мога да върша нищо от Себе Си, но съдя, както чуя“ [Иоан. 5.30], и колкото *ги* има такива изрази, не показват, че Синът никога[366] не е имал всичко това. И как *качествата,* които има Отец, да не ги е имало[367] вечно съществуващото единно по същност на Отца Слово и Премъдрост, което казва: „Всичко, което има Отец, е Мое“ [Иоан. 16.15] и „Моето е на Отца“ [Иоан. 17.10]? Ако това, което има Отец, принадлежи на Сина, а Отец го има вечно, то явно е, че това, което има Синът, то, бидейки на Отца, съществува вечно в него. Казваше това не защото никога не го е имал[368], а защото Синът, като има вечно каквото има, го има от Отца[369].

XXXVI.

За да не би някой, като види Сина, имащ всичко, което има Отец, защото има това по причина на неизменното подобие и тъждество[370], да се заблуди, нечестив като Савелий[371], или да го помисли, че е Отец. Заради

---

[364] За Атанасий усвояването на ортодоксалната вяра е заложен от разума природен процес, както става например с войника край кръста на Исус. За постепенна по-късна промяна в мисленето на арианите (κἂν ὀψέ ποτε μανθανέτωσαν) Атанасий говори още в Oratio I, глава 10, и Oratio II, глава 5 (M e i j e r i n g 1997: 104).

[365] Терминът **ѹ҃мъ вѣры** е за τὸν σκοπὸν τῆς πίστεως, Майеринг превежда гръцкия като ‘правило на (православната) вяра’, Glaubensregel (M e i j e r i n g 1997: 104), друг възможен превод е ‘смисълът’ или ‘целта’ на вярата.

[366] В гр. ποτὲ ‘някога’, в стб. **николиже.** Тук **нѣ́стъ и҃мѣлъ** за субстантивиран инфинитив τὸ μὴ ἐσχηκέναι.

[367] В стб. нарушено съгласуване по род заради м.р. на Λόγος, срв. **ка́ко бо и҃хъже и҃матъ о҆цѣ́ не и҃мѣлъ е́сть приноса́шътьно е́диное сѫтьствомъ о҆тьче сло́во, и҃ прѣмоу҆дрость** за ᾧ ἔχει ὁ Πατὴρ, οὐκ εἶχεν ἀϊδίως ὁ μόνος κατ’ οὐσίαν τοῦ Πατρὸς Λόγος καὶ Σοφία. В Успенския препис 134d:13 **сѫтьствомъ** е заменено с **е͡стьством.**

[368] Поправено от писача място за гр. перфектен инфинитив **ни ꙗ҆ко и҃мѣ҆ъ є҆ николи́же, и҃мѣ҆** вместо **и҃мѣлъ** за οὐ τὸ μὴ ἐσχηκέναι ποτὲ.

[369] В Oratio I, глава 41, също е казано, че Синът не може да вземе това, което вече има. Арианите приемат, че Исус не може да бъде Бог, защото е приел дарбата си от Бога. Атанасий приема, че правилото на вярата трябва да се прилага към всички библейски текстове, вечният Син на вечния Отец е приел плът заради нас, оставайки единосъщен с Отца. Срв. M e i j e r i n g 1997: 105.

[370] **о҆тъ неи҆змѣнъна́го подо́бьства, и҃ тождьства сы́ и҃мат,** *x* ἐκ τῆς ἀπαραλλάκτου ὁμοιότητος καὶ ταυτότητος ὧν ἔχει, RSP изпуска καὶ ταυτότητος.

[371] Тук стб. има прилагателно **нечестивъ҆и҃,** срв. **ꙁабла҆ждитъ нечестивъ҆и҃ ꙗ҆ко҆́ савелль,**

това *Синът* рече: „Дадено ми е“ [Мат. 28.18] и „Приех“ [Иоан. 10.18] и „Предадено Ми е“ [Мат. 11.27; Лук. 10.22], за да покаже единствено това, че Той не е Отец, а е Отче Слово и свой *на Отца* Син[372], който

164a

има отделно, което има от Него, заради подобието с Отца, а понеже е Син от Отца, има каквото има отделно[373].

А казаното: „Дадено ми е“ [Мат. 28.18] и „Предадено“ [Мат. 11.27], и подобните на тези *изрази* не намаляват Божеството на Сина[374], но и още повече го разкриват като истински Син, което е възможно да се узнае и от самите слова. Защото, ако всичко Му е предадено, тогава, първо, Той е различен от всички по каквото получи, а второ[375], понеже е наследник на всички *получени* неща, е единствен Син и собствен по същност на Отца[376]. Ако би бил един от всички *сътворени*, не би бил сам наследник на всички, а и всеки би взел, както желаеше и даваше Отецът. Сега обаче, като взема всичко сам, е различен от всички и е единствен на Отца[377].

Отново за казаното „Дадено е“[378] – изразът не показва Негово нямане никога[379], възможно е от подобно изречение да се види такова нещо и с оглед на всички *текстове*. Сам Спасителят рече: „Защото, както Отец има живот в Себе Си, също така е дал и на Сина да има живот в Себе Си“ [Иоан. 5.26]. От това, което рече: „Дал е“, показва, че *Той* не е Отец, а от думата „така“ е ясно същностното свойство и подобие на Сина с Отеца[380]. Защото, ако беше имало *време* някога[381], когато не е имал Оте-

---

вместо гр. съществително ἀσεβήσῃ ‘безчестие’ – πλανηθεὶς κατὰ Σαβέλλιον ἀσεβήσῃ. Тук в ръкописа има и рисунка на брадато лице на демон, т.е. на дявола. За Атанасий Отец и Син са тъждествени по същност, но не са идентични, затова в гръцките преписи от традиция RSP е изпуснато тъждеството, ταυτότητος.

[372] Тук **свои** за ἀϊδίος ‘вечен’, вероятно за гръцко разночетене ἰδίος ‘свой’.

[373] Тук преводът се отклонява с **ѻ҆сѻ́бь и҆́матъ** за ἔχων ἀϊδίως, διὰ μὲν τὴν ὁμοιότη τα τοῦ Πατρὸς ἔχων ἀϊδίως ἅπερ ἔχει παρ’ αὐτοῦ. Възможно за **ѻ҆сѻ́бь** е гр. разночетене κατ᾽ ἰδίαν.

[374] Темата е развита в Oratio I, глава 45, и Oratio II, глава 63.

[375] Тук ἔπειτα ‘после’, **потѡ̑**, е вторият аргумент.

[376] **Є҆ди́нъ тъ҆ѣ сы́нъ є҆́сть. и҆ свои по сѹ́тьствѫ ѻ҆́тьцѹ,** μόνος ὁ Υἱός ἐστι καὶ ἴδιος κατ’ οὐσίαν τοῦ Πατρός.

[377] Тук **є҆ди́нъ є҆́сть ѻ҆́тцеви** за μόνος ἴδιος τοῦ Πατρός ‘единствен собствен на Отца’.

[378] Тук **є҆́же дано є҆́сть** за τὸ, ἐδόθη, καὶ, παρεδόθη.

[379] **не є҆́же не и҆́мѣти є҆́мѹ҆ николи҆̑** за οὐ τό ποτε μὴ ἔχειν αὐτὸν.

[380] **сѫ́тьственое свои́ство сыно́вьне є҆́же къ ѻ҆́тцѫ. и҆ подо́бьство,** τὴν πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Υἱοῦ ἰδιότητα φυσικὴν καὶ ὁμοιότητα.

[381] Временните рамки според Атанасий важат само за създаденото, ограничено по форма и време. Тук Атанасий отхвърля тезата на арианите за Сина, че е имало време, когато не е бил (ἦ ποτε ὅτε οὐκ εἶχεν ὁ Υἱός). Тезата е разработена и в Oratio I, глави 11 и 13.

цът, тогава е ясно, че и Синът би съществувал някога, когато не е имал. Понеже както има Отецът, така има и Синът.

А ако е безбожно да се говори това, много по-правоверно е да се каже, че Отец има винаги; как

164б

да не е абсурдно[382], когато Синът казва, че както Отец има, така има и Синът, а тези да твърдят, че *Той* има не така, а има по друг начин?

И така, Словото е още повече достоверно[383] [1Тим. 4.9] и имайки вечно всичко, за което казва, че го е получило, го има от Отца. И Отец има, *без да е получил* от никого, но Синът има от Отца. Както и в случая със сиянието, ако самото сияние каже: „Светлината ми е дала да осветявам всяко място и осветявам не от себе си, но както светлината иска“[384]. Като казва това, не показва, че никога не е имало *това качество*[385], но че „Аз принадлежа[386] на светлината и всичко, което е нейно, е мое“ [срв. Иоан. 16.5], така в още по-голяма степен трябва да се разбира казаното чрез Сина [срв. Иоан. 16.15]. Защото и всичко, което Отецът е дал на Сина, всичко пак Отецът има в Сина. И когато Синът има, пак Отецът го има, понеже божеството на Сина е божество на Отеца[387]. И така Отец изпълнява чрез Сина своя промисъл за всичко[388]. ***XXXVII.***

---

[382] Тук **не бєзъ лѣпоты є́сть** за οὐκ ἄτοπον. От вечността на Отца и вечността на неговите свойства следва вечността на Сина Логос и неговите свойства, срв. Oratio I, глави 20 и 29.

[383] Атанасий говори за двойственото значение на думата **вѣрьнъ**, човешкото слово може да бъде вярно, а божественото слово е достоверно, **пáүѣ̑ оу҃во сло́во вѣ́рьнѣе є́сть,** срв. Oratio II, 70б:10–13 **си глаго́лжштє сва́тии. не уловѣ́куьско уто о́ возѣ размышлма́хѫ. нъ вѣдма́хоу съоу҃гоубь соу҃шть оу҃мъ. въ книга́ о́ вѣ́рнѣ. о́во ꙗко́ вѣроу҃жштє. о́во́ ꙗкоже достовѣрно. и́ о́во ѡ́ уловѣ́ц҃ѣ, о́во же о́ возѣ сѧ годить.** ταῦτα λέγοντες οἱ ἅγιοι, οὐκ ἀνθρώπινα περὶ τοῦ Θεοῦ διενοοῦντο· ἀλλ’ ἐγίνωσκον διπλοῦν εἶναι τὸν νοῦν ἐν τῇ Γραφῇ περὶ τοῦ πιστοῦ· τὸ μὲν ὡς πιστεῦον, τὸ δὲ, ὡς ἀξιόπιστον· καὶ τὸ μὲν ἐπ’ ἀνθρώπων, τὸ δὲ ἐπὶ Θεοῦ ἁρμόζειν. Срв. и Първо послание на Тимотей, 4.9.

[384] Това олицетворение на Атанасий е критикувано от Евсевий Кесарийски, защото свързва функцията с волята на източника (M e i j e r i n g 1997: 115). В глава 59 сам Атанасий отхвърля тезата на арианите, че Синът е създаден по волята на Отца, т.е. че волята предшества вечната същност на Сина. Олицетворението на светлината и сиянието като картина на вечно и неизменяемо отношение между Отец и Син е използвано в Oratio I, глава 25.

[385] **нє є́же нє и́мѣти є́моу҃ николи́ ꙗвлѧєть** за οὐ τό ποτε μὴ ἔχειν ἑαυτὸ δείκνυσιν.

[386] **свѣтови свои є́смь** ‘свой съм на светлината’, τοῦ φωτὸς ἴδιόν εἰμι.

[387] Това е отглас от полемиката срещу тезата на арианите, че Христос е първото създание на Бога, което Бог използва като оръдие (**съдѣтель**). По въпроса за божествеността на Сина Атанасий подчертава, че божествеността е характеристика, необходима за същността на Отец и Син. Темата за философската характеристика accident, συμβεβεκός по отношение на Бога е засегната в глава 65.

[388] Съчетанието **промышле́нїѣ творить,** τὴν πρόνοιαν ποιεῖται е налице в Oratio II, глава 25.

Такъв е смисълът на такива изрази. Относно казаните по човешки за Спасителя, то и тези имат благочестиво тълкуване. Нали затова предварително изследвахме такива *изрази*, та като чуем да пита: „Къде лежи Лазар?“ [Мат. 16.13], и когато, пристигайки в околностите на Кесария, пита: „Според както казват хората, Кой съм аз?“ [Марк. 8.27] и „Колко хляба имате?“ [Марк. 6.38], и „Какво искате да ви сторя?“ [Мат. 20.32] – от изказаните по-рано *разсъждения* да разберем правилното[389]

165a

тълкуване на тези изречения, да не се заблуждаваме като богоборците ариани. И на първо място нека бъде казано на тези нечестивци това, заради което го считат за незнещ. Когато питаше, не питаше по незнание, напротив, възможно е и знаещият да пита за неща, които знае. Също и Иоан знае, че когато Господ пита „Колко хляба имате?“ [Марк. 6.38; Иоан. 6.5], *Господ* не е в неведение[390], а знае. Защото каза: „Казваше това обаче, като изпитваше Филипа; защото сам знаеше какво щеше да направи“ [Иоан. 6.6]. Ако ли знаеше какво щеше да направи[391], тогава е питал не от незнание, а като сведущ.

От това следва, че трябва да се разбират по подобен начин *тези изрази,* както когато Господ пита не като несведущ[392] къде лежи Лазар или пита за кого го смятат хората. Но като знаеше предварително това, за което питаше, сам знаеше какво щеше да направи.

Този хитър похват на еретиците бързо бива опроверган. А ако ли още упорито се препират за запитванията *на Исус*, нека чуят, че в Божеството няма незнание, но на плътта е свойствено да не знае, както *вече* се каза. А че това е истина, виж как Господ, питащ, къде лежи Лазар, намирайки се не там, а бидейки далече, сам каза, че Лазар умря и къде умря [срв. Иоан. 11.14]. Считаният според тях за несведущ сам подразбира мислите на учениците и знае какво е в сърцето на всеки един и какво е в човека, а което е по-важно, Той един познава Отца и казва: „Аз съм в Отца и Отец е в мене [Иоан. 14.11].

---

[389] **прѣмѫи оумъ словесъ**, τὴν ὀρθὴν τῶν ῥητῶν διάνοιαν.

[390] **вѣсть не невѣдѫшта, нъ съвѣдѫшта** за οἶδε μὴ ἀγνοοῦντα, ἀλλὰ γινώσκοντα.

[391] Тук славянският е прекъснат, изпуснат е краят на изречението след **творѣаше:** οὐκ ἄρα ἀγνοῶν, ἀλλὰ γινώσκων ἐπερωτᾷ.

[392] **не невѣды** за οὐκ ἀγνοῶν.

165б

XXXVIII.

С това на всички е ясно, че на плътта е свойствено незнанието, самото Слово, като е Слово[393], знае всичко и преди да получи битие. Нито понеже стана човек, е престанал да не бъде Бог, нито пък понеже е Бог, избягва човешкото. В никакъв случай! Напротив, бидейки Бог, прие плът, и бидейки в плът, обожестви плътта. Защото, както бидейки в нея, задаваше въпроси, също така в нея вдигна на крака мъртвия, и е показал на всички, че Животворящият мъртвите и възвръщащ душите[394] в много по-голяма степен знае тайните на всички, и знаеше къде лежи Лазар [Иоан. 11.34].

Обаче питаше. Постъпваше така пресвятото[395] Божие Слово, претърпяло всичко заради нас, с цел, като прие върху себе си по този начин нашето незнание[396], да ни дари чрез словото[397] да познаем единствения истински Негов Отец и Самия Него, изпратен заради нас за спасението на всички [Иоан. 17.3]. Никоя благодат не може да бъде никога[398] повисша от тази.

Когато Спасителят казва слова, предложени *от еретиците* като причина *за спора*: „Дадена ми е власт“ [Мат. 28.18] и „Прослави си Сина“ [Иоан. 17.1], а и Петър казва: „Дадена Му бе власт“ [1Петр. 1.21; 2Петр. 1.17], тогава знаем за всички тези *изрази* чрез същото правилно тълкуване, че казва това по човешки заради тялото. Защото макар че *Той* нямаше потребност, *реченото* обаче е казано *по такъв начин,* като че ли е приел Сам това, което е взел по човешки, та отново, понеже взема като Господ и понеже върху него почива дарението, да пребъде непоклатима благодатта.

166а

Несъмнено когато някой човек е приемащият, това може и да му се отнеме, това бе показано чрез Адам, защото, след като взе, загуби [Бит. 3.22, 23]. Но за да не бъде отнета благодатта[399] и да се запази непоклатима у хората, по тази причина и *Той* Сам си присвоява дарението[400] и казва, че

---

[393] Предварителното знание като характеристика на Божеството отговаря на понятието за Бог у платониците и Ориген (M e i j e r i n g 1997, 125).

[394] Тук **дѫши възвращтаѧ** за τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος ‘извикващ обратно душата’.

[395] Думата **прⷮсвѧ́тое** за πανάγιος е хапакс в целия ръкопис.

[396] Незнанието, както и смъртността на хората, е резултат от първородния грях, познанието на Отца е път към обожението като благодат.

[397] Тук **ѩ҆здрѣчетъ сѫвѣдѣти** за χαρίσηται γινώσκειν.

[398] **ѥ҆ѩ́ же вѫтьши не бѫдетъ николиже благодѣ́ть,** ἧς μείζων οὐκ ἂν γένοιτο χάρις, **николиже** е добавено.

[399] Тук **ѥ҆ отѧтоу бы́ти** за τὸ ἀφαιρεθῆναι, **о҆тѧта** за ἀναφαίρετος, срв. по същата тема и лексемата ἀναφαιρεῖσθαι в Oratio I, глава 17, и Oratio II, глава 65.

[400] **свое твори́ть** за ἰδιοποιεῖται.

е получил власт като човек, макар че я е имал вечно като Бог. Този, който е прославящ другите, казва „Прослави́ ме“, за да покаже, че има плът, изискваща *такива неща*. Затова и като я взе, и понеже *взетата плът* е на Него, и стана човек, като я прие, то е казано, като да я е приел сам[401]. ***XXXIX.***

И така, както многократно бе казано[402], ако Словото не беше станало човек, то ще излезе според вас, че на Словото принадлежи приемането *на благодат*, изискването за прослава и незнанието. А ако стана човек – защото и действително стана, – на човека принадлежи приемането, и изискването, и незнанието. По каква причина да смятаме[403] даващия за вземащ, и този, който дава на другите, да считаме за имащ нужда, и да отделяме Словото от Отца като нуждаещо се и несъвършено, а човечеството да се лишава от благодат? Ако самото Слово като Слово заради себе си е получило и е било прославено, и ако Той[404] като божество е придобил святост и възкръснал, каква надежда остава за хората? Защото остават, каквито бяха, голи, окаяни и мъртви, без да имат обща участ с дареното на Сина. За какво и идваше, и ставаше плът Словото? Ако е, за да приеме това, за което казва, че е взело, и *значи*, преди това е било лишено от това[405], то

---

[401] **и̑ прии́мъ ю̑ уловѣ́къ бысть. і̑коже са́мъ прии́мъ ю̑ глаго́лет са́,** προσλαβὼν αὐτὴν ἄνθρωπος γέγονεν, ὡς αὐτὸς εἰληφὼς λέγεται ‘сам се нарича приемащ’. Тук славянският превод добавя **ю̑**.

[402] Тезата на Атанасий, че Словото не е създадено, както твърдят арианите, и ако като творение сподели същността си си с човешкия род, тогава не ще може да спаси сътворените хора, е формулирана на две места в Oratio II, 100б:8–12 **а̑ште зъда́ние е́сть сы́нъ. е̑ди́номоу сѫ́штѫ сѫтьствоу съмыслънъ́йхъ зда́нїи. ни е̑ди́на же о́тъ зъда́нїа помошть. зданиѣ́ви не бѫ́дет҃ь. занеже вьси трѣ́бѫ́ѭть божіа́го да́ра,** εἰ κτίσμα ἐστὶν ὁ Υἱὸς, μιᾶς οὔσης τῆς φύσεως τῶν λογικῶν κτισμάτων, οὐδεμία παρὰ κτίσματος κτίσμασι βοήθεια γενήσεται, διὰ τὸ πάντας δεῖσθαι τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ χάριτος, и 122a:14–21 **само бо́жіе сло́во, свои̑ и̑ о́тъ о́тца сы́. о́блѣ́ че сѧ въ плъ́ть и̑ бысть ѵ̑лкъ. а̑ште о̑у҃бо зъда́нїе сы бы́сть уловѣ́къ. ѡ̑ставѣ́ше нуи́мъ же мнѣ уловѣ́къ. і̑ако҃ и̑ бѣ. нѣ съмѣ́си́въ сѧ бо́зѣ. ка́коже о̑у҃бо сътворе́ніе сы́ сътворе́нїемъ съмѣ́си́лъ сѧ бы съ зъданіе́мъ, и̑ли кѧ помошть бѫ́дет҃ь тъ҃ный и̑́мъ о́тъ҃ный, трѣ́бѫ́ѭщ҃тѣ̑ и̑ тѣ́мъ тоі̑ажде помошти. како҃ а̑ште бы зда́ние бы́ло сло́во. и̑зрече́ніе бо́жіе мо̀глъ бы расы́пати. и̑ о́тъ҃пѫ́стити гр҃ѣ.** αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἴδιος καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὢν ἐνεδύσατο τὴν σάρκα, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος. Εἰ γὰρ κτίσμα ὢν ἐγεγόνει ἄνθρωπος, ἔμενεν οὐδὲν ἧττον ὁ ἄνθρωπος, ὥσπερ καὶ ἦν, οὐ συναφθεὶς τῷ Θεῷ. Πῶς γὰρ ἂν ποίημα ὢν, διὰ ποιήματος συνήπτετο τῷ κτίστῃ; Ἤ ποία βοήθεια παρὰ τῶν ὁμοίων τοῖς ὁμοίοις γένοιτ’ ἄν, δεομένων καὶ αὐτῶν τῆς αὐτῆς βοηθείας; Πῶς δὲ, εἴπερ κτίσμα ἦν ὁ Λόγος, τὴν ἀπόφασιν τοῦ Θεοῦ λῦσαι δυνατὸς ἦν, καὶ ἀφεῖναι τὴν ἁμαρτίαν.

[403] Това е единственото място в Oratio III, където Атанасий говори от първо лице „ние“ в условно изречение, имайки предвид противниците си (M e i j e r i n g 1997: 135).

[404] Тук преписвачът погрешно е написал **дам а́ше тъ**, вместо **да а́шт҃е тъ**, καὶ εἰ ἐκεῖνος. МЧМ 136a15 преосмисля като **дат҃аше**.

[405] Атанасий използва **поѵстъ**, когато става дума за хората, и **праздьнъ** за Словото,

166б

по необходимост да благодари сам още повече на тялото, защото, когато беше в него, тогава *можеше* да вземе от Отца това, което не е имало преди снизхождането[406] в плът. От това следва, че се появява като станал по-съвършен заради тялото или тялото е станало по-съвършено заради него. Но тази измислица е юдейска.

Ако Словото дойде, за да избави човешкия род, и *ако* Словото стана плът, за да ги освети и обожи – а заради това именно и стана *плът*!, – за кого ли вече не е ясно, че това, което назовава да е взело[407], когато беше плът, говори не относно себе си, а относно плътта? В нея беше, когато говореше, за нея бяха и дадените дарове, които бяха чрез Него от Отца.

Нека да видим[408] за какво молеше и какви въобще бяха нещата, за които казваше да е взел, та ония поне така да успеят да схванат. И така, за слава си действаше[409] и казваше: „Всичко ми бе предадено“ [Лук. 10.22]. И след възкресението говореше да е приел цялата власт. Но преди даже да рече: „Всичко ми бе предадено“ [Мат. 28.18], беше Господ на всички, „всичко стана чрез Него“ [Иоан. 1.3]. И така, ако бе Господ, чрез когото *стана* всичко [срв. 1Кор. 8.6], и като молещ за слава бе Господ на славата, и е, както казва Павел: „Ако бяха разбрали, не биха разпнали Господа на славата“ [1Кор. 2.8]. Защото я имаше, когато Го молеше за „славата, която имах у Тебе преди създанието на света“ [Иоан. 17.5][410].

XL.

И властта, която споменаваше да е взел след възкръсването, нея я имаше и преди това вземане, и преди възкресението, защото Сам чрез себе си забраняваше на Сатаната, казвайки: „Махни се, Сатано“[411] [Мат. 4.10], даваше власт на учениците против него [Лук. 10.19], когато на върналите

167а

се каза: „Видях Сатаната паднал от небето като светкавица“ [Лук. 10.19].

И също като казваше да е взел *власт*, пак и преди приемането се оказва имащ *власт*, защото прогонваше бесове и сам освобождаваше тези, които беше обвързал Сатаната, така както беше направил с дъщерята на Аврам [Лук. 13.16]. Прощаваше греховете, като казваше на

срв. **чловѣчьство же ѡтъ блг҃ти поуѥто,** τὴν δὲ ἀνθρωπότητα τῆς χάριτος ἐρημοῦμεν, **и праꙁдьнъ вѣаше прѣвѣе сего,** κενὸς ἦν τούτων πρὸ τούτου.

[406] Тук грешка в текста, **сказа** вм. **съниτиа, прѣвѣе, сказа ѥже въ плътъ** за πρὸ τῆς εἰς τὴν σάρκα καθόδου.

[407] **сихъ ѩхже вꙁѧти глаго҃летъ Ѯ,** на този ред има глаголическа буква.

[408] Изразът ἴδωμεν е употребяван често от Атанасий, когато става дума за важни теми, напр. Oratio I, глава 21, и Oratio II, глава 19, M e i j e r i n g 1997: 139.

[409] **слⷭ҇ꙋбо творѧше сѝ** за Δόξαν τοίνυν ἠτεῖτο.

[410] Същият цитат със същото тълкуване е налице и в Oratio I, глава 38.

[411] Тук **ѡтиди сотоно** за Ὕπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ ‘върви след мене, Сатано’.

недъгавия и на жената, помазала нозете му: „Опрощават ти се греховете“ [Мат. 9.2; Лук. 7.48], и възкресяваше мъртвите [Мат. 27.52], слепите правеше да прогледнат[412] и правеше това, без да чака, докато приеме, а като властител.

От това става ясно, че каквито имаше Словото, тези *неща* и след като стана човек, и след възкръсването, казва да е приел по човешки, така че хората на земята, като станат съпричастници на Божието естество[413] [2Петр. 1.4], да имат вече власт против бесовете, а на небесата, като „освободени от тлението“ [Мат. 10.1; Рим 8.21], да царстват вечно. Въобще подобава да се знае, че нищо от това, за което казва, че е взел, като че ли е приел нещо, което няма, *Той* го е имал вечно, бидейки Бог Слово. Казва се по човешки, че е приел, та плътта на Него, като приема *благодатта*, от нея *благодатта* да пребъде непоклатимо вече и в нас. Такъв смисъл има и казаното от Петър: „Защото Той прие от Бога почест и слава“ [2Петр. 1.17], „Комуто се покориха ангелите“. [1Петр. 3.22].

167б

Защото както питаше по човешки, а вдигна по божески Лазар [Иоан. 12.1], така по човешки е речено, че приемаше[414], но ангелското покорство сочи божеството на Словото. ***XLI.***

Вече престанете, о, богомерзки, и не унижавайте Словото, нито хулете Неговото Божество, което е и на Отца, като молещо се или незнаещо, за да не прехвърлите на Господа своите *недостатъци*, както някога вършеха *юдеите*[415], като Го биеха с камъни [Иоан. 10.31]. Защото това не е свойствено за Словото като Слово, но това е свойствено за хората. Както когато Той плюна [Иоан. 9.6] и простря ръка [Мат. 8.3], и повика Лазар [Иоан. 11. 43], не казваме, че това са човешки добри дела, макар че ставаха с помощта на тялото, а божии. Също така, ако казвате за Спасителя в Евангелието, че са човешки *тези* дела, то ако се вгледате в същността на казаните неща, понеже са чужди на Бога, то сме склонни да помислим, че са не на Божеството на Словото, а на неговата човешкост. Защото, макар че „Словото стана плът“ [Иоан. 1.14][416], тези страдания са свойстве-

---

[412] **слѣпыѧ же творѣаше прозрѣти** за τοῦ δὲ τυφλοῦ τὴν γένεσιν ἀποκαθίστα, χαριζόμενος αὐτῷ τὸ βλέπειν ‘възобнови битието на слепия, като му дари зрение’.

[413] **ѡбъштьници бывъше, бо́жиѧ сѣ́тьства,** κοινωνοὶ γενόμενοι θείας φύσεως.

[414] Тук **є́же прие́маѧше** имперфект за аорист τὸ ἔλαβεν. За теоложкия регистър на Константин Преславски са характерни имперфектните форми за божественото и аористните за ограничените по форма и време създания.

[415] Тук **да не своѧ възъвро́жете на г҃а. ꙗкѡ́ ѡ́нъгда творѣа́хѫ биѭште ѝ камени́емъ** за ἵνα μὴ τὰ ἑαυτῶν ἐπιῤῥίπτητε τῷ Χριστῷ, ὡς οἱ τότε λιθάζοντες αὐτὸν ἐποίουν Ἰουδαῖοι.

[416] **сло́во бы́** за ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, преписвачът изпуска σὰρξ, което е налице в Успенския препис, 136с27 думата **плоть**.

ни на плътта и ако плътта става богоносеща чрез Словото, то благодатта и силата принадлежат на Словото. При все че вършеше с плътта делата на Отца, все пак плътските страдания не по-малко се проявяваха върху Него. Когато питаше и възкресяваше Лазар, и когато отклоняваше Майката, казвайки

168a

„Часът Ми още не е дошъл“ [Иоан. 2.4], и тутакси правеше водата на вино, беше истински Бог в плът, и истинска бе плътта в Словото[417]. Заради това чрез делата си разкриваше себе си като Божи Син и своя Отец, а чрез плътските страдания показваше, че носеше истинско тяло и то му беше собствено. ***XLII.***

Тъй като това е така, *добре тогава*[418], нека да проверим казаното: „За оня ден и час никой не знае, нито ангелите, нито Синът“ [Марк. 13.32]. Като не разбират твърде смисъла и бидейки в мрак по този въпрос, мислят, че имат значимо основание за ереста си.

За тези еретици, които привеждат *това* като пример[419] и като се готвят[420] пак да се борят с Бога като исполините[421], аз ще кажа, че съществуващият Господ на небето и на земята, чрез който стана всичко [Иоан. 1.3], бива осъждан[422] от тях за деня и часа, а Словото, знаещо всичко, бива охулвано като незнаещо деня, и Синът, знаещ Отца, бива наричан незнаещ часа в този ден.

О, кой ще рече нещо по-безумно от това или кой би измислил такава лудост, равна на тази[423]? Чрез Словото стана всичко: и годините, и времената, и нощта, и денят, и всички твари, а назовават Създателя незнаещ! И самата взаимовръзка[424] на четивата показва, че Божият Син знае деня и часа, в случая и арианите се провалят заради незнанието си[425]. Като каза „нито Сина“, съобщава на учениците за ставащото преди деня, като казва: ще стане това и това, и „после ще дойде свършекът“ [Мат. 24.14]. Който говори

---

[417] За **йстова плъ́ть** ἀληθὴς σὰρξ сравни Oratio II, глава 70 (M e i j e r i n g 1997: 147).

[418] Τούτων οὕτως ὄντων, φέρε καὶ τὸ е предадено само със **Сѝмъ сѝце сѫ́штемъ,** изпуснато е φέρε καὶ τὸ.

[419] **ὁ сѐмь ѹ҆стѫштии́хъ сѧ и҆́хъ,** τοῦτο προφασιζομένους αὐτοὺς.

[420] **ὁ семъ готовѫштии́х сѧ,** ἐν τούτῳ παρασκευαζομένους.

[421] За сравнението с исполините **сполины... съ бо́гомъ боры́шштии́хъ сѧ** за τοὺς γίγαντας... θεομαχοῦντας αὐτοὺς, вж. Oratio II, 93a:3–4.

[422] **сѫ́дъ прие́млетъ** с пасивно значение ‘приема осъждане, бива осъден’ за κρίνεται, срв. Oratio II, глава 6 (M e i j e r i n g 1997: 153).

[423] **кто та́ко неи́стовьство тъ́чьно сего и҆зобра́штет**ъ тук е по-различно от ἢ ποίαν τίς τούτοις ἐξισώσοι μανίαν ‘кой може да сравни някаква лудост като тези’.

[424] Думата **ра́дъ** в значение ‘взаимовръзка’ за ὁ εἰρμὸς е хапакс, срв. M e i j e r i n g 1997: 155.

[425] **ариани ни́зъпадаѭтъ** за οἱ Ἀρειανοὶ τῇ ἀγνοίᾳ καταπίπτωσιν, τῇ ἀγνοίᾳ изпуснато.

168б

за предшестващите деня *събития*, въобще е знаел[426] и деня, който ще се яви след предречените *събития.* А ако не би знаел часа, не би казал по-напред какво ще се случи след него, след като не знае кога ще бъде часът. И както някой, желаещ да напъти незнаещите към дом или град, описва това, което е пред дома или града, и когато е описал всичко, казва: „След това е и градът или домът“, то този, който описва, е знаел всичко, къде е градът или домът. Ако не би знаел, не би описвал това, за което става дума, да не би някак по незнание да отклони надалече слушащите, или говорейки, сам да се объркa и да отмине описваното. По същия начин когато Господ говори за предшестващото този ден и час, е знаел точно и не е да не знае[427] кога ще настане часът и денят. ***XLIII.***

Защо прочее, като е знаел, не рече тогава открито на учениците? Никому не е *дадено* да изследва тези неща, които Сам е премълчал. „Кой позна ума на Господа, или, кой Му е бил съветник?“ [Рим. 11.34; Ис. 40.13]. Защо обаче, знаейки, *рече,* че не знае и Синът? [Мат. 24.36; Марк. 13.32]. Мисля, че никой от вярващите не е несведущ, че и това казваше като човек не за друго, освен заради плътта[428]. Защото това не е недостатък на Словото, а е свойствено на човешката природа да не знае. И отново *казвам*, всеки ще види това добре, ако изследва добросъвестно[429] времето, кога

169а

и на кои казваше това Спасителят. Казваше това не *тогава,* когато небето получи битие чрез Него, нежели когато Словото бе у Отца, устройващо *в хармония* всичко[430] [Прит. 8.30], нито преди да стане човек, но когато Словото стана човек [Иоан. 1.14]. Затова и всичко, което Словото, след човешкото въплъщение, говори по човешки, е справедливо да се припише на *неговата* човешкост. Защото на Словото е свойствено да познава сътворените неща и да знае началото и края им[431], понеже са негово дело и знае колко и докога е определил тяхното състояние.

---

[426] Тук аорист **вѣсть** за перфект οἶδε.

[427] **вѣсть по ѝзвѣсти, ѝ не невѣсть кꙋгда ꙋа́съ ѝ дн҃ь наста́нетъ,** οἶδεν ἀκριβῶς, καὶ οὐκ ἀγνοεῖ, πότε ἡ ὥρα καὶ ἡ ἡμέρα ἐνίσταται. Тук аорист **вѣсть** за перфект οἶδε.

[428] **ѝ то нижи́мъ же мнѣ пла́ти дѣла́ма глаго́лаше. ꙗ҆ко же ѹлове́къ҃ъ,** καὶ τοῦτο οὐδὲν ἧττον διὰ τὴν σάρκα ὡς ἄνθρωπος ἔλεγεν.

[429] **съ добро́ꙋ ꙋ҆момъ҃** за μετὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς, за συνείδησις ‘съвест’, вж. 1Тим. 1.19. Атанасий прави връзка със своето „правило на вярата“, екзегезата да бъде съотнесена с лицето, времето и пространството, за което става дума.

[430] **бѣ ꙋ҆ него слово ꙋ҆гажда́ма вьсе,** ἦν παρ’ αὐτῷ τῷ Πατρὶ ὁ Λόγος ἁρμόζων, ръкописите от традиция *x* изпускат τῷ Πατρὶ.

[431] **тѣ́хъ҃жде нача́тъкъ҃ ѝ конѣць҃ не невѣда́ѣти** за τούτων τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος μὴ ἀγνοεῖν·

Като знае началото и края на всеки, знае всякак и общия край на всички. Така, като говори в Евангелието за човешкото си битие: „Отче, дойде часът, прослави Сина си“ [Иоан. 17.1], е ясно, че бидейки Слово, знае[432] и часа на общия край, а като човек не знае, защото на човека е свойствено да не знае, особено тези неща. Но и това *незнание* е свойствено на Спасителя от човеколюбие, понеже като стана човек, не се срамува заради незнаещата плът да каже „Не зная“, та да покаже, че знаейки като Бог, не знае по плътски[433]. Понеже не каза „Нито Божият Син не знае“, за да не излезе, че Божеството не знае, а просто „Нито Синът“, да остане незнанието за родения от човек[434] син. ***XLIV.***

По тази причина и когато говори за ангелите, не каза, възвисявайки се, „Нито Светия Дух“ [Мат. 24.36; Марк. 13.32], но премълча, като посочи с това двояко, че ако знае Духът,

169б

толкова повече Словото[435], ако Словото е светлина, от която и Духът приема [Иоан. 16.14], и че премълчавайки за Духа, прави ясно, че казваше „Нито Синът“ за служенето си като човек. И този предварителен знак[436], казвайки по човешки „Нито Синът не знае“, показва обаче, че знае всичко сам по божески[437]. Когото нарича Син, незнаещ деня, него нарича *Син*, знаещ Отца. Защото е казано: „никой не познава Отца[438], освен Сина“ [Мат. 11.27].

Всеки освен арианите ще се съгласи[439], че който познава Отца, познава толкова повече изцяло всичко на *всяка* твар, в това цяло и нейния

---

[432] Константин Преславски въвежда предлога съ-, когато става дума за Словото като съ-деятел или демиург, **съдѣтель**, едновременно с Отца, затова тук срещу γινώσκει стои **съвѣсть.**

[433] Тук погрешно двойно отрицание **не невѣсть** за ἀγνοεῖ, **не** е отстранено в Успенския препис 137а:36.

[434] Стб. ед.ч. **отъ человѣка** срещу мн.ч. ἐξ ἀνθρώπων, ед.ч., в Успенския препис 137а:40 е изпуснато. В Oratio II, глава 7, Атанасий подчертава разликата между рождението на Адам от пръст срещу рождението на Христос от човек.

[435] Отклонение от познатия гр. текст: **колми паче слово аште слово єсть свѣтъ отъ него же и дχъ приемлеть,** πολλῷ μᾶλλον ὁ Λόγος, ᾗ Λόγος ἐστὶν, οἶδε, παρ’ οὗ καὶ τὸ Πνεῦμα λαμβάνει ‘колко повече Словото, като Слово, знае, от Него приема и Светият Дух’.

[436] Думата **оугатанїе** ‘предугаждане, знак, свидетелство’ за τεκμήριον ‘знак, доказателство’ е хапакс.

[437] Изпуснато в преписа е θεϊκῶς ‘по божески’, срв. δείκνυσιν ὅμως θεϊκῶς ἑαυτὸν τὰ πάντα εἰδότα, **оукаазаѣть ѡбаче все самомѹ съвѣдѣти.**

[438] **никтѳ̑ бо не рече не съвѣсть отца,** Οὐδεὶς γὰρ, φησὶ, γινώσκει τὸν Πατέρα. Същата, тема в Oratio II, глава 22 (M e i j e r i n g 1997: 166).

[439] **тождε ѩзъдрѣчеть,** συνομολογήσειεν, разночетене συνομολογήσει.

край[440]. И ако денят и часът са вече установени от Отца, то е явно, че са установени и от Сина, и Сам знае установеното от самия него. Защото няма нищо, което да не е станало и да не е установено чрез Сина. Следователно, бидейки Сам творец на всичко заедно с Отца[441], знае какво и колко, и докога му е заповядал да бъде така Отецът, в какво и докога е неговото изменение. И освен това, ако „всичко, което има Синът, е на Отца“, това рече и Самият Той [срв. Иоан. 16.15], а на Отца принадлежи знанието на деня, явно е, че и Синът знае, имащ и това *знание* като свое от Отца. И рече също: „Синът е в Отца и Отец е в Сина“ [Иоан. 14.10], ако Отецът знае деня и часа, явно е, че и Синът, бидейки в Отца и знаещ каквото е в Отца, знае и Сам деня и часа. Ако Синът е истински образ на Отца, а Отецът знае деня и часа, то е явно, че със знанието на това Синът е подобен на Отца[442]. И не е чудно, ако

170a

Този, „чрез когото стана всичко“, и „всичко ще се състои чрез Него“[443], знае Сам създаденото и кога е краят на всяко нещо и общият край. Но *е за чудене, че* самата *им* дързост[444] ни е принудила, бидейки *в спор* подобно на безумните ариани[445], да стигнем до такава защита. Защото като причисляват Божия Син *и* вечно съществуващо Слово към получилите битие, скоро и самия Отец ще склонят да нарекат по-малък от творението.

Ако Този, който знае Отца, не знае деня и часа, тогава се боя, че те, безумстващи, ще рекат, че познанието за творението или още повече за по-малка част от творението е по-важно от познанието за Отца.

XLV.

Но те, като хулят така Духа, да очакват, че както рече Господ, няма да приемат никога прошка за такова безчестие [срв. Мат. 12.31]. Ние, като

---

[440] **съвѣ́сть всѐ тварь въ всемъ же ѝ конець ѥ́мь,** οἶδε τῆς κτίσεως τὸ ὅλον ἐν δὲ τῷ ὅλῳ καὶ τὸ τέλος ἐστὶ ταύτης, традиция *x* изпуска ἐστὶ. Същата тема в Oratio II, глава 42 (Meijering 1997: 167).

[441] Тук ‘твоец заедно с Отца’ за **съдѣ́тель,** δημιουργὸς

[442] **ꙗ̀вѣ ѥ́сть ꙗ̀ко ѝ ѥ́же то вѣдѣ́ти подо́бие о́тче сы́нъ и́маты** копира граматиката на δῆλον, ὅτι καὶ τοῦ εἰδέναι ταῦτα τὴν ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἔχει.

[443] **О҆ немь же състои́тъ сѧ всѐ** – тук в славянския превод се подразбира спасението на човечеството, което ще се състои, а не сплотяването на всички в църквата, какъвто е контекстът на същата дума в Послание до Колосяни 1.17. В гръцкия цитат има перфект, ἐν ᾧ συνέστηκε τὰ ὅλα ‘в когото всичко е осъществено’.

[444] **дрꙑзость,** προπέτεια е свързана с името на дявола като вдъхновител на арианите в Oratio I, глава 6. Вж. Meijering 1997: 173.

[445] **подо́бъно а҆рионеи́стовъмъ и́хъ сѧ́ште** не отговаря на πρέπουσα τῇ μανίᾳ τῶν Ἀρειομανιτῶν οὖσα, изпуснато е τῇ μανίᾳ; разночетения в гръцки πρεπεστάτη, ἀπρεπεστάτη.

христолюбци и христоносни[446], споделяме знанието, че не е несведущо Словото[447] като Слово, казваше „не зная“, макар че знае, но посочва човешката природа[448], защото на човеците е свойствено да не знаят. И тъй като се облече в незнаеща плът, пребивавайки в нея, по плътски говореше „Не зная“. Защото, като рече тогава „Нито Синът знае“ [Мат. 24.36], и като даде за пример незнанието на хората около Ной, веднага добави: „Бдете, защото не знаете в кой ден ще дойде вашият Господ“ [Мат. 24.42], и рече още: „Не знаете в кой час ще дойде Синът човешки“ [Мат. 24.44], заради вас и аз, като станах като вас, казах *по човешки* „Нито Синът“.

Ако не би знаел по божески, трябваше да каже: „Бдете, защото

170б

не зная“ и „в който час не очаквам“. Но Господ в този момент не каза това, а като рече „защото вие не знаете“ и „в който *час* не очаквате“, показа, че на човеците им е присъщо да не знаят. Заради тях и Сам, имащ подобна на тях плът и станал човек, казваше „Нито Синът знае“, защото не знае чрез плътта, но е знаещ като Слово. И притчата относно Ной[449] [Мат. 24.37] също изобличава безсрамието на христоборците, защото и там не рече „Аз не разбрах“, но „Не разбраха, докато *не* дойде потопът“ [Мат. 24.39]. Понеже хората не знаеха, а нанасящият потопа [това бе самият Спасител] знаеше деня и часа, в който отвори небесните дълбини и разпукна бездните[450], и е казал на Ной: „Влез ти и синовете ти в ковчега“ [Бит. 7.11]. Ако би бил несведущ[451], не би предсказал на Ной: „Още седем дни, Аз ще нанеса дъжд[452] на земята“ [Бит. 7.4]. Ако набелязва деня с картината *на случилото* се при Ной, имал е предвид деня на потопа, и *следователно* знае и деня на своето пришествие. ***XLVI.***

И като рече притчата за девиците, още по-ясно е показал още веднъж кои са тези, които не знаят деня и часа: „Бдете, защото не знаете деня и

---

[446] **хрьстоно́сьний**, χριστοφόροι, е хапакс.

[447] **не невѣ́ды сло́во** за οὐκ ἀγνοῶν ὁ Λόγος.

[448] **уловѣ́чьство**, τὸ ἀνθρώπινον.

[449] **притчѫ̀ їа́же при ноѐ**, τὸ κατὰ Νῶε δὲ παράδειγμα, срв. Мат. 24.37

[450] **хлѧби о́тъврѣза́ше невѣ́сьскыѧ̀. ѝ вєзьдн҃ниа разъврѣзаа́ше** за τοὺς καταῤῥάκτας τοῦ οὐρανοῦ ἤνοιγε, καὶ τὰς ἀβύσσους ἐῤῥήγνυε, в стб. имперфект за божественото в съгласие с теоложкия регистър на Константин.

[451] **а̀ште ли же би невѣ́дѣ́лъ**, Εἰ δὲ ἦν ἀγνοῶν.

[452] Славянският превод следва гр. ръкописи от традиция *x*, срв. **во дн҃їи сед҃мь. а̀зъ нанесѫ̀ дъ́ждь на зе́млѭ**, Ἔτι γὰρ ἡμερῶν ἑπτὰ, ἐγὼ ἐπάγω τὸν κατακλυσμὸν ἐπὶ τὴν γῆν, вместо RSP τὸν κατακλυσμὸν, *x* има ὑετὸν ‘пороен дъжд’, вариант υἱετὸν. Според Атанасий Бог използва потопа като про-образ на деня на Страшния съд, срв. Oratio I, глава 5, и славянското четвърто слово, глава 12.

часа“ [Мат. 25.13]. Малко преди това, като говори „Никой не знае, нито Синът“ [Марк. 13.32], в този момент не казва „Аз не зная“, но „Вие не знаете“. Така впрочем когато и учениците питаха за края, добре рече тогава

171a

„нито Синът“ заради тялото по отношение на плътта, за да покаже, че като човек не знае. На хората е свойствено да не знаят. Ако Той е Слово, и Той е Този, който ще дойде, и Той е Съдникът, и Той е Женихът, тогава знае кога и в кой час ще дойде, и кога ще каже: „Стани, ти, който спиш, И възкръсни от мъртвите“[453] [Еф. 5.14].

Както когато стана човек, с хората гладува и жадува и страда, така и с хората не знае като човек. Бидейки Слово[454] в Отца като Бог [букв. **божьскы**, θεϊκῶς, ‘по божески’], знае и няма нищо, което да не знае. Също така и за Лазар пак по човешки пита Този, който е дошъл да го възкреси[455] [Иоан. 11.34] и който знае откъде да възвърне душата на Лазар. По-важно е знанието къде беше душата, нежели знанието къде лежеше тялото. Но пита по човешки, за да го възкреси по божески. Така пита и учениците, когато пристига в пределите на Кесария [Мат. 16.13], но знае и докато не отговори Петър[456]. Ако Отецът е разкрил на Петър това, за което питаше Господ, явно е, че това откровение стана чрез Сина, защото рече: „Никой не познава Отца, освен Синът и оня, комуто Синът, ако благоволи, ще открие“[457] [Мат. 11.27]. Ако познанието за Отеца и Сина се разкрива чрез Сина, тогава е безспорно[458], че питащият Господ като сам разкрива най-напред на Петър *знанието*, което е от Отца, след това питаше по човешки, за да посочи и с това, че по плътски

---

[453] Тук слав. превод се отклонява от традиция *x*, **въста́ни спа́и и̑ въскр҃ни и̑зъ мрьтвъ́ихъ,** Ἔγειραι, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, *x* има καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, ‘и ще те осветли Христос’, докато традиция RSP го изпуска., разночетене RSCB Ἔγειρε;

[454] **Слово** за Λόγος καὶ Σοφία, изпуснато καὶ Σοφία.

[455] Тук един от редките примери за супин: **ш҆ьдъ и̑ възъдви́гноу҆тъ** ἐγο supinum ὁ ἀπελθὼν ἐγεῖραι αὐτὸν.

[456] **а̀ и̑ вѣ́ды. и̑ даже не о҆тъвѣ́штаетъ петръ** за καίπερ εἰδὼς καὶ πρὶν ἀποκρίνασθαι τὸν Πέτρον.

[457] Тук **никто҆́ бо рече вѣ́сть о҆́тьца. разве сы́нъ. и̑ є́мижже а̀штє хо́шт҆е сы́нъ о҆тъкрыти** за Οὐδεὶς γὰρ οἶδε τὸν Υἱὸν, φησὶν, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ, καὶ τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν θέλῃ ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψαι, изпуснато е τὸν Υἱὸν, φησὶν, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ, καὶ.

[458] **бес пьрѫ є́сть** за οὐκ ἀμφίβολον.

171б

когато пита, знае по божески какво Петър щеше да каже[459]. Видно е наистина[460], че Синът знае всичко и познава своя Отец, от познанието на когото няма нищо по-съвършено и по-голямо. ***XLVII.***

Всичко това е достатъчно за изобличението им. Бих искал и сам да *им* задам въпрос, та те да се проявят още повече като врагове на истината и христоборци. Апостолът във Второто послание към Коринтяните [2Кор. 12.2] рече: „Видях един човек в Христа преди четиридесет години, в тялото ли, не зная, Бог знае[461]“. Какво ще кажете: знае ли Апостолът какво отнасяне *изживя* във видението си[462], или не знае? Ако *отговорите* „Не знае“, внимавайте, след като сте привикнали да изпадате *в ерес,* да не изпаднете в беззаконието на фригите, които казват, че нито пророците, нито другите служители на Словото не знаят нито какво говорят[463], нито това, за което възвестяват. Ако *Апостолът* знае, казвайки „не зная“, понеже има в себе си Христос, който му разкрива всичко, как наистина да не е развратено и самоосъдено[464] сърцето на христоборците? Апостола, казващ „Не зная“, те наричат знаещ, а Господа, казващ „Не зная“, наричат незнаещ. Ако Апостолът[465], понеже Христос бе в него, знае това, за което казва „Не зная“[466]. Когато Господ му разкри *това*, Апостолът знае какво е изживял, заради това и рече: „Зная човек в Христа“; като знае

172а

човека, знае и как човекът бе отнесен *на небесата.* Елисей пък, понеже вижда Илия, знаеше и как се възнесе, но макар и да знае, когато синовете на пророците мислеха, че Илия е хвърлен от Духа на една от планините, той отначало уговаряше мъжете, знаейки какво е видял, но когато те настояваха, замълча и ги остави да отидат *да търсят* [4Цар. 2.12, 15–18]. Наистина ли, понеже е замълчал, не е знаел? Знаеше, разбира

---

[459] **ѩ́хже бѣ петро́ви глаголати,** стб. futurum in praeteritum, ἃ ἔμελλε λέγειν ὁ Πέτρος.

[460] **воле́ же** за οἶδεν ἄρα.

[461] **видѣ́хъ человѣка ѻ̀ христосѣ. пре́жде четы́ри на десѧте лѣ́тъ. ѝли въ тѣлѣ не вѣ́мъ бг̃ъ вѣ́сть** за *x* (sine 76) Οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα· ὁ Θεὸς οἶδε, RSP76 изпуска ἐν Χριστῷ, ‘Познавам един човек в Христа преди четиридесет години, в тялото ли, не зная, Бог знае; славянският изпуска εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα ‘вън от тялото ли, не зная’.

[462] **є́же подъ́ѧтъ въ вид҃нїи** за ὃ πέπονθεν ἐν τῇ ὀπτασίᾳ, κἂν λέγῃ, οὐκ οἶδα, стб. изпуска. κἂν λέγῃ, οὐκ οἶδα ‘макар че казва, че не знае’.

[463] **глаголи́ѫтъ** за ποιοῦσι, очакваното е **твори́ѫтъ** ‘вършат’.

[464] **самосоу́ждено,** αὐτοκατάκριτός. Прилагателното αὐτοκατάκριτός е взето от Посланието до Тит. 3.11.

[465] **а̀постолъ** за ὁ Παῦλος.

[466] Тук преписите изпускат фраза: πῶς οὐχὶ μᾶλλον αὐτὸς ὁ Χριστὸς οἶδε, κἂν λέγῃ, οὐκ οἶδα ‘колко ли повече знае сам Христос, макар че казва „Не зная“.

се, но е допуснал *да отидат* като незнаещ, та те като повярват, да не се съмняват във възнесението на Илия.

Толкова повече Павел, бидейки самият похитен, знае и как е бил похитен. И Илия знаеше, и ако някой би *го* попитал, би отговорил как се възнесе. Обаче Павел казва: „Не зная“, както мисля по две причини: едната „поради изобилието на откровенията[467], да не би някой да го помисли за друг, повече *знаещ* от каквото вижда“ [2Кор. 12.6–7], а втората, понеже Спасителят е казал: „Не зная“, прилично беше и нему да каже: „Не зная“, за да не изглежда „слугата по-горен от господаря си и ученикът по-горен от учителя си“ [Мат. 10.24].

XLVIII.

И така, който е дал на Павел да знае, много повече знае сам. Защото когато говори за предшестващото деня на *пришествието*, знае, както вече рекохме, и кога е денят, и кога е часът. Обаче макар и знаещ, казва: „Нито Синът знае“. За какво тогава рече: „Не зная“, *за което* Сам

172б

като владика[468] знае? Като че ли питащите трябва да гадаят[469]. Заради нашата полза, така мисля, е направил това. Но нека сам пожелае да даде истинското значение[470]. Двойна полза ни е учредил Спасителят, защото ни е показал какво ще се случи преди края, та както сам казва, да не се чудим, нито се ужасяваме на ставащото [Мат. 24.6], но и от ставащото да очакваме последващия край (*апокалипсиса*). За деня и часа не е пожелал да каже по божески: „Зная“, но по плътски заради несведующата плът, както рекох, каза „Не зная“, с цел да не му задават въпроси, и при това или не каза, за да съжали учениците, или каза само това, за да направи което е полезно за тях и всички нас. Защото каквото и да направи, въобще е заради нас, понеже заради нас Словото стана плът. Заради нас каза[471] „Нито Синът знае“, като нито е излъгал, като каза това [защото по човешки рече като човек „Не зная“], нито позволи на учениците да го принудят да каже.

Защото, като каза „Не зная“, е прекратил и разпитването им.

---

[467] **за прѣвелиѥ́ство ѻ́тъкровении,** τὴν ὑπερβολὴν τῶν ἀποκαλύψεων.

[468] **сáмъ влады́ка вѣ́сть,** ἃ αὐτὸς ὡς Δεσπότης, οἶδεν, тук традиция *x* и славянският изпускат ἃ... ὡς.

[469] **ꙗ̑коже ли пыта́ѭштемь гатати ѥ́сть** за Ὡς διερευνῶντα στοχάζεσθαι χρὴ.

[470] **подасть же са́мъ волы. ѹ̑мъ и̑стины** за παράσχοι δὲ αὐτὸς τῇ προθέσει τὸν νοῦν τῆς ἀληθείας! „Сам Той дава на моето предположение значение на истина!“

[471] В преписа тук излишно „не“ пред „рече“: **на́съ же дѣльма не рече. ѥ̀же ни сы́нь же вѣ́сть** Δι᾽ ἡμᾶς τοίνυν εἶπε καὶ τὸ Οὐδὲ ὁ Υἱὸς οἶδε.

В Деяния на апостолите е писано: „Когато се възкачи на ангелите“[472] [Пс. 17.11], въздигайки се като човек и възнасящ се на небето с плътта, която носеше, та когато и учениците видяха това, пак разпитваха „Кога ще бъде краят и Кога ще дойдеш Ти“ [Мат. 24.3]. Рече им по-ясно: „Не е за вас да знаете години или времена, които Отец е положил

173а

със Собствената Си власт“[473] [Деян. 1.7]. Не каза тогава „Нито Синът“, както преди това рече по човешки, а „Не е за вас да знаете“, защото плътта вече бе възкръснала, отказала се от смъртността и *бе* обожена, и не беше уместно да отговаря по плътски, когато се възнасяше на небесата, а да поучава по божески „Не е за вас да знаете години или времена, които Отец е положил в Собствената Си власт“[474], *но ще получите силата*. Кой е силата на Отеца, не Христос[475] ли? Защото „Христос е сила Божия и Божия Премъдрост“ [1Кор. 1.24]. ***XLIX.***

И така, Синът, бидейки Слово, знае. Като казва това, дава да се разбере: „Аз зная“, но „Не е за вас да знаете. Заради Вас и докато седях на планината, рекох по плътски „Нито Синът знае“, заради Вашата и на всички полза. Защото по-полезно е за Вас да чуете това и за ангелите, и за Сина, поради измамниците, които ще дойдат след това, та ако тези демони се преобразят като ангели и започнат да говорят за края, да не им повярвате, защото те не знаят. Ако и антихристът, като се престори, каже: „Аз съм Христос“, и се изкуши и сам да говори за края, за да измами слушащите, и на тогова да нямате вяра, като имате от Мене казаното: „Нито Синът“. От друга страна, да не се знае кога е краят на света или кога е денят на кончината е полезно за хората, защото, знаещи, могат да пренебрегнат междинното време[476], очакващи

---

[472] В Синайския псалтир „**възіде на хероувимъ**“ (С е в е р я н о в 1922: 18б:1)

[473] Тук 173а:1 **своє́ѥ вла́стиѫ**, в Успенския препис в съгласие с гръцката конструкция 138с:11 **въ своеи власти**, ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. При повторението на същия цитат на същата страница падежната форма е в съответствие с гръцкия: 173а:7–8 **не вамъ є́сть вѣдѣти лѣтъ и҆ли҆ вр҃ѣменъ и҆хже о҆́тьць положи́лъ є́сть, въ своє́и вла́сти.**

[474] Тук славянските преписи в съответствие с традиция *x* изпускат края на фразата и така се губи връзката с началото на следващата фраза: **въ своє́и вла́сти** за ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ· ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν, *x* изпуска ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ‘но ще получите силата“.

[475] **не х҃с ли** за ἢ ὁ Υἱός.

[476] Темата за междинното време и необходимостта от всекидневно усъвършенстване заема важно място в живота на монасите, Атанасий я разработва в *Житието на Антоний*, глава 18.

173б

дните на края[477], та само тогава да се погрижат за себе си[478]. Затова е премълчал и кончината на всеки, та възгорделите се[479] от знанието[480] човеци [срв. 1Кор. 4.19] да не престанат да се грижат за себе си по-голямата част от времето[481]. Словото е премълчало от нас и края на времето, и на всички и на всекиго[482], защото краят на всички е и *край* на всекиго и в края на всекиго се събира *общият край* на всички. Когато краят е неизвестен и се очаква постоянно, то нека през всички дни като призовавани да напредваме към предното, забравящи оставащото назад [срв. Филип. 3.13]. Защото кой, като знае деня на кончината, няма да остави без внимание останалото време? Ако не знае, няма ли да бъде готов всеки ден? Заради това и Спасителят добавяше към казаното за този край, говорейки: „Бдете, защото не знаете вие в кой ден ще дойде вашият Господ“ [Мат. 24. 42] и „В час, когато го не мислите, Човешкият Син ще дойде“ [Лук. 12.40]. Рече това заради ползата от такова незнание и като казва това, иска да бъдем готови постоянно. Вие, рече, не знаете, а Аз, Господ, зная, кога ще дойда, макар че яростните привърженици на Арий не Ме очакват като Слово на Отца. ***L.***

Господ, като знае какво ни е полезно по-добре от нас, така е предпазил учениците, и те, разбирайки това, насочиха правилно готовите да се заблудят относно това *солуняни*[483] [срв. 2Сол. 2.2].

Но доколкото християните нито така се замислят *да се засрамят*[484], искам

174а

пак да задам въпрос относно това, макар и да зная, че имат сърце по-ожесточено от фараона. В рая Бог пита Адам, казвайки: „Адаме, къде си?“ [Бит. 3.9]. Разпитва и Каин: „Къде е Авел, твоят брат?“ [Бит. 3.9].

---

[477] **коньуа́нїа дьни** за τὰς ἐγγὺς τοῦ τέλους ἡμέρας, ‘близките до края дни’.

[478] **тъгда бо тъчиѭ себѣ дѣлꙑ попекоу́ть сѧ** за τότε γὰρ μόνον ἑαυτῶν ἐπιμελεῖσθαι προφασίσονται ‘да намерят предлог само тогава да се погрижат за себе си’ (ἐπιμελέομαι грижа се, προφασίζομαι намирам предлог).

[479] **раꙁвелиуа́въше сѧ,** φυσιωθέντες, синоним на този хапакс е **раꙁгръдѣвшии**, Lexicon XXXIII, 1979, 558.

[480] Тук **видѣнїа** вместо **вѣдѣнїа** за τῆς γνώσεως.

[481] **да не раꙁвелиуа́въше сѧ уловѣци. бо́льшими неврешти на́уно҃ себе дѣльма,** ἵνα μὴ, προφάσει τῆς γνώσεως φυσιωθέντες οἱ ἄνθρωποι, ἀμελεῖν ἑαυτῶν τὸ πλεῖστον ἄρξωνται τοῦ χρόνου.

[482] Славянският превод е непълен: **и҆ вре҆мени коне́ць и҆ вс҆ѣхъ и҆ ко҆е́ждо пре҆млъуалъ е́сть,** Ἀμφότερα δὴ οὖν καὶ τὸ καθόλου τέλος, καὶ τὸ ἑκάστου πέρας ἔκρυψεν, изпуснати Ἀμφότερα δὴ οὖν и πέρας.

[483] **хотѧштиимъ сѧ о҆ томъ ꙁаблажди́ти** за μέλλοντας ἐν τούτῳ πλανᾶσθαι τοὺς ἀπὸ Θεσσαλονίκης.

[484] **въꙁ҃мнѧть сѧ** за καταδύοται ‘потъвам в земята (от срам)’.

Какво ще кажете и за това? Ако Го считате за незнаещ, и затова пита, то вече сте се присъединили към манихеите, защото тази дързост е тяхна. Ако се боите да се наречете открито манихеи, принудени сте да бъдете наречени манихеи[485]. Когато *Той* пита, знаейки, какво неподходящо или какво странно виждате, та се отлъчихте така? Ако Синът, чрез когото тогава питаше Бог, е и сега същият Син, който носи плът и пита учениците като човек? Освен ако наистина станахте манихеи, та да поискате да се хванете за въпроса, отправен тогава към Адам, единствено за да се държите като юноши със злоумията[486] си. Но изобличавани във всичко, вдигате пак шум[487] заради казаното у Лука, което е добре казано, но вие го разбирате зле. Какво ли именно е то, е нужно тук да се изложи, за да се разкрие злонамереното им осмисляне[488]. ***LI.***
Защото Лука рече: „Исус напредваше в мъдрост, в растеж и в благоволение от Бога и от човеците“ [Лук. 2.52]. Това е изречението. Понеже обаче и в това се препъват[489], пак има нужда тях като садукеи

174б

и фарисеи да ги питаме за кого говори Лука. *Въпросът* е следният: Исус Христос човек ли е като останалите човеци, или е въплътен[490] Бог? Ако е прост човек и ако Той е както останалите човеци, нека и да преуспява пак като човек. Но тази мисъл е на *Павел* Самосатски, както и вие действително[491] разсъждавате, а само на думи се отказвате заради хората. Ако ли е Бог, носещ плът (понеже това е и истината), и Словото стана плът

---

[485] Тук отклонение от гръцки: **а҆ште ли бои́те сѧ а҆вѣ манихе́и нарешти сѧ. ноу҆ди́те нарешти сѧ манихеи** за εἰ δὲ, φοβούμενοι φανερῶς ὀνομασθῆναι Μανιχαῖοι, βιάζεσθε ἑαυτοὺς εἰπεῖν, **манихеи**$_2$ е добавено към βιάζεσθε ἑαυτοὺς εἰπεῖν ‘принудени сте да кажете, че’. Преводачът разбива гръцката фраза, срв. руския превод: Если же, опасаясь явного наименования манихеями, принудите себя сказать, что спрашивает, зная, то какую несообразность или странность можете примечать в том, что Сын, чрез Которого тогда вопрошал Бог, сей говорю, Сын и ныне, облеченный плотью, как человек вопрошает учеников? Според манихеите и марконитите от този въпрос на Господ следва, че Богът на Стария завет е по-малко ценен от Бога на Новия, а според арианите питащият Господ въобще не е Бог по природа.

[486] ἐν ταῖς κακονοίαις, **зло҆у҆мѣ́нии́ми; зло҆у҆мѣ́нне** е хапакс.

[487] **звѫжете па́кы,** τονθορύζετε πάλιν, гръцкият глагол е хапакс.

[488] διεφθαρμένη διάνοια ‘развратен ум, злонамерено изтълкуване’, **зълъи оумъ.**

[489] **и҆ о҆ семъ пр҃тыкаѭтъ сѧ,** καὶ ἐν τούτῳ προσκόπτουσιν. Тук у Атанасий има игра на думи, между προκόπτω ‘преуспявам, напредвам’ за Исус в цитата от Лука 2.52, и προσκόπτω ‘удрям се, правя погрешна стъпка’ за арианите в тълкуването на цитата.

[490] **и҆ли҆ е҃ъ е҆сть плъ́тъ носѧ,** σάρκα φορῶν, изразът е употребен в Oratio I, 41, Oratio II, 54, срв. M e i j e r i n g 1997: 217.

[491] **си́лоѭ,** τῇ δυνάμει тук в значение ‘действително’, ‘quidem’, рус. ‘в сущности’, нем. ‘wirklich’ (срв. M e i j e r i n g 1997: 218).

[Иоан. 1.14], и бидейки Бог, слезе на земята, какъв напредък има Този, който е равен на Бога[492] [Фил. 2.6; Лук. 1.80]? Или накъде да има растеж Синът, който е вечно в Отца? Ако, бидейки вечно в Отца, има напредък [срв. Лук. 2.40], какво има по-нататък отвъд Отца[493], та и да има напредък в отвъдното?

И после е добре също да се спомене казаното за възвисяването и прославата[494]. Ако напредваше, след като стана човек, е ясно, че бе несъвършен, докато стана човек, повече плътта бе причина за усъвършенстването му, отколкото Той самият *за усъвършенстването* на плътта. А ако, бидейки Слово напредва, какво още може да бъде по-съвършено от Словото и Премъдростта, и Сина, и Божията сила? Всички те са Божието слово[495], а ако някой някак може да приеме *благодат като* лъч[496], такъв ще стане най-съвършен[497] сред човеците и равен на ангелите. Защото и ангелите, и архангелите, и господствата, всички сили и престоли [срв. Кол. 1.16], причастници на Словото, виждат постоянно лицето на Отца му [Мат. 18.10].

Как дарилият на други съвършенство,

175a

може да има напредък заедно с тях? Ангелите му служеха и при човешкото му рождение и казаното от Лука е изречено след ангелското служене [Лук. 2.52]. Как въобще може да дойде такъв помисъл в човешкия ум? Или как Премъдростта се усъвършенства чрез премъдростта? Или как даващият благодат *сам да* се усъвършенства с благодатта? Подобно на Павел, който знае, че благодат се дава от Него, във всяко послание

---

[492] **сѫи ра́внь богови,** ὁ ἴσα Θεῷ ὑπάρχων

[493] **дале ѻ́тца,** ἐπέκεινα τοῦ Πατρὸς, философският термин на неоплатониците ἐπέκεινα за отвъдното се среща само тук. Идеята на неоплатониците, че Божественото е отвъд екзистенцията и мисленето, е модифицирана у Атанасий в смисъл, че вечният и неизменяем Бог е отвъд създаденото във времето и формата съществуващо. Константин Преславски доразвива идеята с избора на различни лексеми за физически измеряеми и физически неизмеряеми (отвъдни) понятия. Майеринг обръща внимание, че Атанасий борави с ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ‘отвъдна субстанция’ (M e i j e r i n g 1997: 219–220). Константин Преславски борави с ‘божествена същност’ (**сѫштьство**), и ‘физическа природа, получила битие’ (**естьство**).

[494] **ѻ̔ вѯ́тии, и̓ просла́вити сѧ,** τοῦ λαβεῖν καὶ δοξασθῆναι.

[495] **си бо сѫ́ть словесы бо́жии** тук погрешно за ταῦτα γάρ ἐστιν ὁ Λόγος ‘всички те са Словото’.

[496] В съгласие с множественото число на **словесы бо́жии** в Успенския препис вместо **лоу҃чь** е **лоу҃чь**: в **лоу҃чь приати,** RSC ἀκτῖνα μετασχεῖν, *x* ἀκτῖνος. Образът на лъча, пренасящ божествения дар, е използван и в Житието на Антоний, глава 10 (вж. M e i j e r i n g 1997: 222).

[497] **вьсесъвръ́шенъ,** παντέλειος.

казва: „Благодатта на нашия Господ Исус Христос да бъде с всички вас“ [2Сол. 3.18].

Или да нарекат Апостола лъжец, или да дръзнат да кажат, че Божият Син не е Премъдрост. А ако Той е Премъдрост, както каза Соломон и написа Павел: „Христос е Божия сила и Божия премъдрост“ [1Кор. 1.24], то какво усъвършенстване допускаше Премъдростта? ***LII.***

Човеците, като са създания, могат някак *физически* да се разпростират или да се усъвършенстват в добродетелта. Така Енох бе преобразен [Бит. 5.24], и Мойсей, растейки, се усъвършенстваше, и Исак, преуспявайки, стана велик [Бит. 26.13], и Апостолът казваше, че с всеки ден „се простира към предното“ [Фил. 3.13]. Защото всеки имаше накъде да се усъвършенства до по-предна за себе си степен[498]. Но Божият Син, бидейки Един, накъде да се простре? Всичко се усъвършенства, като го наблюдава, а Той сам, бидейки Един, е в Единия Отец, не се простира от Него, а е пребиваващ в Него вечно. Затова на хората е свойствено да се усъвършенстват, а Синът

175б

Божий, понеже няма накъде да напредва, бидейки съвършен в Отца, „се е смирил“ [Фил. 2.8] заради нас, та в неговото смирение да можем още повече да израстем. Нашето *духовно* израстване се състои не в друго, но в отказ от чувственото[499], за да се приобщим в самото Слово[500], понеже и Неговото смирение не е нищо друго освен приемане на нашата плът. Защото не Словото *се усъвършенстваше*[501], след като е Слово, бидейки съвършено от съвършения Отец, не изпитващо нужда от нищо, но възвисяващо и другите към усъвършенстване. Ала и тук е речено по човешки, че се усъвършенства, защото на хората е свойствено усъвършенстването.

Също така и евангелистът, говорейки след наблюдателна проверка[502], е присъединил към напредъка *на Исус* и растеж. Словото и Бог не

---

[498] **спѣати на пр҃ѣдьнеѥ себѣ степе́нь** за βλέπων εἰς τὸν ἔμπροσθεν αὐτοῦ βαθμόν; RSPU ἑαυτοῦ, изпуска βλέπων.

[499] **отъ оу҃мѣьственъıѩ,** τῶν αἰσθητῶν, тук αἰσθητά, αἴστημα е хапакс, Meijering 1997: 230.

[500] **ѥ́же о́тъстꙋпити о́тъ оу҃мѣьственъıѩ. въ самомъ҃ словесе бъıти,** τὸ ἀφίστασθαι μὲν τῶν αἰσθητῶν, εἰς αὐτὸν δὲ τὸν Λόγον γενέσθαι.

[501] **не сло́во ли о҆у҃бо бѣ́аше сло́во е́сть** за Οὐκ ἄρα ὁ Λόγος ἦν, ἦ Λόγος ἐστὶν, ὁ προκόπτων, изпуснато **спѣıаѧи сѧ** за ὁ προκόπτων.

[502] **съ о҆ближдáнїѡ҃ о҆пытáниемъ** за μετὰ ἀκριβοῦς τῆς παρατηρήσεως ‘точно наблюдение с външни белези за разпознаване’. Изразът **съ о҆ближдáниемь** ‘със строго съблюдаване (на тройното правило)’ е използван и в Oratio II, 103б:16, 125а:10, когато става дума за разпознаване на предмета, за който е екзегезата, т.е. дали става дума за

се мерят с възраст, но на телата е свойствен растеж и усъвършенстването принадлежи на тялото. Когато Той преуспяваше, в него напредваше и проявата на божествеността му за виждащите. Колкото повече се разкриваше божеството, толкова повече нарастваше благодатта като човешка за всички хора. Докато беше младенец, бива носен [Лук. 2.22], когато стана юноша, оставаше в храма и питаше иереите относно закона [Лук. 2.41]. Докато тялото постепенно растеше и Словото се изявяваше в него, за него бе съобщено първо от Петър [Мат. 16.16], а след това и от всички [Мат. 27.54], че този наистина е Божи син, макар че евреите, и тогавашните, и новите, желаят

176a

да си затворят очите, за да не виждат, че напредък с премъдрост не означава, че самата Премъдрост се усъвършенства, но че по-скоро човечеството напредва в нея. Защото „Исус преуспяваше в премъдрост и в благоволение“ [Лук. 2.52]. Подобаваше и като се сравни с истината[503], да се каже, че Сам в себе си преуспяваше, защото Премъдростта си създаде дом [Прит. 9.1] и правеше дома да преуспява. ***LIII.***

Какво е преуспяването, за което става дума*, освен*, както казах преди, обожение, което се дава на хората чрез Премъдростта, и благодат, когато биващите в тях грях и тление са унищожени, поради подобие и родство с плътта на Словото? Така, когато тялото порасна с възрастта, му беше предадено[504] и проявлението на божеството и беше показано на всички, че е църква божия[505] и Бог беше в тялото.

Ако оспорват, че бе наречено Исус Словото, когато стана плът[506] [Лук. 2.21], и върху него пренасят казаното „напредваше“, нека да знаят, че и това не намалява светлината[507] на Отца, която е Синът, а отново показва, че Словото стана човек и носеше истинска плът. И както казахме, ако пострада с плътта, и чрез плътта е гладувал, и чрез плътта

божествена същност, или за човешка природа. Във Второто слово няма експлицитно насочване на читателя към казаното по човешки или по божески, там Атанасий препоръчва прилагането на т.нар. тройно правило, с отчитане за кого, кога и къде става дума. В Oratio II изразът е съотнесен към тълкуването на Притчи, 9.1 „Мъдростта съгради дома си“ с алегоричното посочване, че този дом е тялото на въплътения. Същият пасаж е цитиран и тук, по-долу, в корелация с Лука 2.52.

[503] **личати сѧ съ истиною** тук **личашти сѧ**, πιθανῶς.

[504] **вѣдаѥ́но быва́ше** по RSPUZig. συνεπεδίδοτο, medium imperf., *x* (sine U) συνεπεδίδοται medium praes.

[505] **цр҃ькы во́жи́ѫ ѥ̑,** ναὸς Θεοῦ ἐστι, срв. 175б:22 **въ цр҃кве,** ἐν τῷ ἱερῷ.

[506] **їс̑ нарекенъ бы́сть. сло́во пло́ть бывъ, и́ на́ нь въꙁлагаѭть глаго́лемое спа́ше,** Ἰησοῦς ἐκλήθη ὁ Λόγος γενόμενος σὰρξ, καὶ εἰς αὐτὸν ἀναφέρουσι τὸ λεγόμενον, προέκοπτεν.

[507] **ни се же ѡ҆мала́ѥ́ть о҆́тьчьскыи свѣ́тъ,** οὐδὲ τοῦτο μὲν ἐλαττοῖ τὸ πατρικὸν φῶς, разночетене **совѣ́тъ** в Успенски препис 139d12.

изпита мъка, също така справедливо може да се каже, че напредваше с плътта, защото Словото не бе извън, когато се извършваше споменатият от нас напредък, какъвто и да бе. На него бе усъвършенстващата се плът и *затова* се нарича Негова. И това отново е *с цел* човешкото усъвършенстване да пребъде устойчиво заради насъщното

176б

в Него[508] Слово. Нито усъвършенстването е на Словото, нито плътта беше Премъдрост, но плътта стана тяло на Премъдростта. Затова, както казах, не Премъдростта, доколкото е Премъдрост, се усъвършенстваше сама в себе си, а човешкоатта[509] напредваше в премъдрост, постепенно превъзхождайки човешкото естество[510], ставащо обожаемо и съсъд[511] за нея, служещ за действеност на Божеството и Неговото сияние, очевидно за всички. Заради това и *евангелистът* не рече „Словото напредваше“, а Исус, на това име се нарече Господ, когато стана човек. Тъй че усъвършенстването принадлежи на човешката природа, както и казахме по-преди. ***LIV.***

Следователно както за усъвършенстващата се *Негова* плът казваме, че Сам за себе си се усъвършенства заради принадлежността му към тялото, така и казаното за *станалото* по време на смъртта, че се е смутил, че е плакал, трябва да се тълкува по същия начин. *Еретиците*, като заобикалят оттук-оттам[512] *написаното*, и с това отново съзиждат своята ерес, казват: „Ето, плакал е [Лук. 22.64], и рече „Сега душата ми се смути“ [Иоан. 12.27], и се помоли да го отмине чашата [Мат. 26.39]. Как *може*, ако е казал тези *думи*, да бъде Бог и Слово на Отца?“

Да, богоборци, писано е, че е плакал [Лук. 19.41], и че рече „Смутих се“, и че рече казаните на кръста „Елои, елои, лема захтани“[513], което значи „Боже мой, Боже мои, защо си ме оставил“ [Марк. 15.34; Мат. 27.46], и че се е помолил да го отмине чашата, и това е писано.

---

[508] Тук **въ нѣ́мъ** е добавено от славянския преводач.

[509] **чловѣ́чьство** за τὸ ἀνθρώπινον, става дума за човешката плът и тяло на въплътеното Слово.

[510] **прѣ́въсходѧ по мно́го. чловѣ́чьскаго сѫ́тьства и̑ о́божде́мо, и̑ съсѫ́дъ е́ѧ бывае́мь,** ὑπεραναβαῖνον κατ᾽ ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ θεοποιούμενον, καὶ ὄργανον αὐτῆς ...γινόμενον Тук **сѫ́тьства** за φύсιν, защото става дума за Словото

[511] **съсѫ́дъ е́ѧ бывае́мь проти́вѣ дѣ́йствѣ́ божьства,** ὄργανον αὐτῆς γινόμενον πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς Θεότητος, πρὸς с. асс. за изразяване на страхопочитание.

[512] **горѣ́ бо и̑ долѣ́ о́бьходѧште,** Ἄνω γὰρ καὶ κάτω περιόντες, изразът προφέροντες е употребен в Oratio I, глава 53 (вж. M e i j e r i n g 1997: 244).

[513] **е́лѡи̑ е́лѡи̑ лема ѕахѳ́ани** за Ἐλωΐ, Ἐλωΐ λιμα σαβαχθανί, P ἠλί, C λεμασαβαχθανεί, *x* λιμας ἀβαχθανί.

177а

Но отново бих искал *и вие* да бихте *ми* отговорили, защото е необходимо да се противопоставя на всички тези ваши изказвания[514]. Ако е прост човек този, който говори, нека да плаче и да се бои от смъртта като човек. Ако Той е Слово в плът (не се леня да повтарям постоянно едни и същи неща), от кого би се побоял, бидейки Бог? Или защо да се бои от смъртта, бидейки Сам живот и избавящ другите от смъртта? Или защо, като казва: „Не се бойте от убиващите тялото“ [Лук. 12.4; Мат. 10.28], Сам да се бои? Как Този, който казваше на Аврам: „Не бой се, защото съм с тебе“ [Бит. 26.24], и окуражаваше Мойсей против фараона, и казваше на *Исуса* Навина „Дръж се и бъди мъж“ [Ис. Нав. 1.6], сам да се бои от Ирод и Пилат[515] ? Наистина бе помощник на други да не се боят, защото рече: „Господ ми е помощник, няма да се убоя; Що може да ми стори човек?“ [Пс. 118.6], *как при това* Той да се бои от князете, хора смъртни, и доброволно отивайки на смърт, да се побои от смъртта? Колко нелепо и злочестиво е да се говори, че се бои от ада Този, от когото, „като го видяха вратарите на ада, се ужасиха“ [Йов 38.17]! Ако, според вас, се боеше Словото, защо, след като много преди това говори за замисъла на юдеите, не е побягнало, а когато го търсят, казваше: „Аз съм“ [Иоан. 18.5]? Защото можеше и да не умира Този, който казва: „Имам власт да дам душата си, и също имам власт да я взема“ и „Никой не ще я вземе от мене“ [Иоан. 10.17,18]. ***LV.***

Обаче това не беше свойствено

177б

на Словото по същност, ако беше Слово, но Словото бе в такава страдаща плът! О, христоборци и неблагодарни юдеи! Не са казани тези думи преди *появата на* плътта, а след като Словото стана плът и стана човек, тогава е написано реченото по човешки[516]. Разбира се, Този, за когото са написани тези думи, Сам възкреси и Лазар от мъртвите [Иоан. 11.43], и превърна водата на вино [Иоан. 2.9], и на родения сляп е дал зрение [срв. Иоан. 9.1–7], и рече: „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30]. Ако *еретиците* от човешкостта *на Исус* смятат[517] да подхранват долни мисли за Божия Син, по-добре да го считат за човек изцяло земен, а не „от

---

[514] **противѫ бо̀ сихъ вс҃ѣ вашѝ реченїи стоѩ нꙋ́жда ἐ̂ϛ**, τὸ αὐτὸ γὰρ ἐφ’ ἑκάστου τῶν παρ’ ὑμῶν προτεινομένων ἀντικρούειν ἀνάγκη ‘необходимо е да противопоставя на всяка от предложените от вас тези по същия начин’, ἀντικρούειν е хапакс, срв. Meijering 1997: 245.

[515] **вѣмше сѧ и҆́рода и҆ понтꙗ**, ἐδειλία τὸν Ἡρῴδην καὶ τὸν Πιλᾶτον.

[516] **тъгда же и҆ человѣчьскы речена сѩ́шта псáно є́сть**, τὸ τηνικαῦτα καὶ ἀνθρωπίνως εἰρῆσθαι γέγραπται ταῦτα.

[517] **о́тъ человѣ́чьскыѩ непьштѫ́жѧть сѝ хоꙋдо разꙋмѣва́ти**, ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων

небето“ [срв. 1Кор. 15.47]. Защо и от Божиите дела да *не*[518] разпознаят наличието на Словото в Отца и при това не се отрекат от своята нечестивост? Редно им е да видят как един и същ е и Този, който твори делата, и Този, който е показал страдащото тяло, на което му е позволено да плаче и гладува, и да покаже върху себе си свойственото на тялото. С такива *дела* Той ставаше разпознат като Бог, пребиваващ безстрастен, но който прие страдаща плът[519]. С делата си показваше, че е Слово Божие, станало след това човек, казващ: „Макар да не вярвате на Мене, като ме виждате да съм се облякъл[520] в човешко тяло, то поне вярвайте на делата ми, за да разберете, че и Аз съм в Отца, и Отец е в Мене“ [Иоан. 10.38].

Твърдо мисля[521], че християните са се изучили[522] на безсрамие

178a

и хула. Като чуват „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30], се напрягат да преизтълкуват смисъла[523], като разделят[524] единството на Сина и Отца, а като чуват, че е плакал [Лук. 9.41] и се е потил [Лук. 22.42], и пострадал, не забелязват тялото, ами по причина на тези *човешки черти* причисляват към създаденото[525] *Този*, чрез когото получи битие *всяка*

προφασίζονται ταπεινὰ νοεῖν ‘от човешките качества намират повод да хранят долни мисли’, ѝ е dat. ethicus.

[518] **поуто же и ѻ҃тъ божьскыи҆ дѣлъ познаваѭ҆тъ сѧ҆штаа҆го словесе въ ѻ҃тъ҆ци** в гръцки с отрицание: διὰ τί μὴ καὶ ἐκ τῶν θεϊκῶν ἔργων ἐπιγινώσκουσι τὸν ἐν τῷ Πατρὶ Λόγον ‘защо от Божиите дела *не* признават наличието на Словото в Отца’.

[519] **сѝми бо зна҆емъ бываа҆ше, ꙗ҆ко бѣ҃ъ сы҆ бестра҆стьнъ. плъть стра҆стьноу҆ прина҆тъ. ѻ҃тъ дѣлъ же плъ҆ть стра҆стьнѫ҆ прина҆тъ** тук погрешно добавено **ѻ҃тъ дѣлъ же плъ҆ть стра҆стьнѫ҆ прина҆тъ** за Ἐκ μὲν γὰρ τῶν τοιούτων ἐγνώριζεν, ὅτι, Θεὸς ὢν ἀπαθὴς, σάρκα παθητὴν ἔλαβεν·.

[520] **вида҆ште мѧ въ улове҆ѫьское тѣ҆ло ѻ҃блѣкъша сѧ** за βλέποντες ἀνθρώπινόν με περιβεβλημένον σῶμα ‘виждащи ме в човешко наметнато тяло’. Глаголът περιβάλλομαι ‘намятам се, обгръщам се с’ подсказва, че тялото обгръща душата, в Oratio II, глава 74, е използван същият глагол за Словото, облечено в човешко тяло.

[521] **мнѣ** за μοι докоῦσιν ‘изглежда ми’.

[522] **бестоудиоу҆ сѧ сѫть и҆зоуу҆и҆ли** за ἀναισχυντίαν ἐσχηκέναι, ἐσχηκέναι е perf. inf. act. > ἔχω.

[523] Изразът βιάζονται τὴν διάνοιαν παρεξηγεῖσθαι се среща в Oratio I, глава 4, като βιάζονται θεῖα λόγια παρεξηγεῖσθαι. За претълкуването като фалшива екзегеза без отчитане на разликата между казаното просто по човешки и скрития смисъл говори Атанасий подробно в Oratio II, 103a:19–22 **ѻ҃тъкрывати достои҆тъ ѹ҆мъ словесе. ꙗ҆ко҃ съкръвьно҃ и҆скати ѥ҆. а҆ не а҆ко҃ ѻ҃бавено. и҆ просто реуе҆ное разоумѣва҆ти. да нѥ прѣтлъкѫ҆ште забла҆ждимъ ѻ҃тъ и҆стины,** Οὐκοῦν ἀποκαλύπτειν χρὴ τὸν νοῦν τοῦ ῥητοῦ, ὡς κεκρυμμένον τε τοῦτον ζητεῖν, καὶ μὴ ὡς ἐν παῤῥησίᾳ εἰρημένον ἁπλῶς ἐκλαμβάνειν, ἵνα μὴ παρεξηγούμενοι πλανηθῶμεν ἀπὸ τῆς ἀληθείας.

[524] **разлѫчениѥ мнѣти** за διαιρεῖν.

[525] **ѻ҃тъ сѝ къ зда҆ниѭ҆ приѹ҆ита҆ѭ҆тъ. и҆м же бысть тварь,** ἐκ τούτων τῇ κτίσει

твар. По какво ли вече се различават от юдеите? Защото както ония, като хулеха Божиите дела, ги отдаваха на Велзевул, така и тези, като причисляват към тварите сътворилия ги Господ, ще получат еднаква като тях неопростима присъда [срв. Марк. 13.32]. ***LVI.***

Подобаваше им, като слушат „Аз и Отец сме едно“, да виждат едно Божество, свойствено на същността на Отеца, а като слушат, че е плакал и подобни на това *неща*, да ги нарекат свойствени на тялото, още повече че и в двата случая имат причина, при това основателна[526], тъй като едното е писано като за Бог, а другото е казано по причина на човешкото тяло. Защото не може да има телесни *качества* в безплътието, освен ако не беше приел тленно и смъртно тяло. Защото смъртна беше света Мария, от нея бе и тялото. Затова, след като той пребиваваше в страдащо, плачещо и уморяващо се тяло, става необходимо Нему заедно с тялото да се припишат и тези *качества,* които са собствени на плътта. И така, ако е плакал [Лук. 22.62] или се е смутил [Иоан. 12.27], то не бе Словото, ако е Слово, смущавано

178б

и оплакващо се, но това *поведение* бе свойствено на плътта. И ако се е молил да Го отмине чашата [Мат. 26.39], не Божеството беше боящо се, а и тази немощ принадлежеше на човешкото. И казаното: „Защо си ме оставил?“, приписаха тези евангелисти пак на Него, макар и нестрадащ (защото Словото е безстрастно, както по-преди рекохме). Защото *Господ* стана човек[527] и тия *неща* се вършат и казват като от човек, та като се облекчи от тези страдания на плътта, да я освободи от тях[528]. Затова не може да бъде изоставен от Отца Господ, който е винаги в Него, както преди даже да изрече това, така и когато надаваше този вик [Мат. 27.50]. Нито подобава също така да се говори за страхуващ се Господ, от когото, като се ужасиха вратарите на ада, освободиха *намиращите се в* ада[529]. И разтвори гробовете [Мат. 27.51], *и* много тела на светии бяха възкресени и се показаха на близките си [Мат. 27.52].

И така, нека занемее всеки еретик, и да се бои да нарече Господа страхуващ се, *Него*, от когото смъртта бяга като змей, от когото треперят бесовете [Марк. 1.34] и се бои морето [Марк. 4.41], заради когото се раз-

---

συναριθμοῦσι τὸν δι’ οὗ γέγονεν ἡ κτίσις.

[526] **въ о҆бо́и҃ сих҂ и҆мѧ́ть винѫ̀** ако҆ и҆ **пого́дьнѫ** за ἐν ἑκατέρῳ τούτων ἔχουσι τὴν ἀφορμὴν εὔλογον ‘и в тези двете има разумен повод’.

[527] **чловѣ́къ бы́сть** за ἄνθρωπος γέγονεν ὁ Κύριος, изпуска Κύριος.

[528] **ольгъчивъ сѧ. своводнѫ о҆́тъ ни҃ сътворить ѭ,** *x*Zig. κουφίσας αὐτὸς ἐλευθέραν αὐτῶν ταύτην κατασκευάσῃ, RSP αὐτήν τούτων RS ἐλευθερίαν, изразът ἐλευθέρον κατασκευάζειν е регистриран и в Oratio I, глава 51. (Вж. M e i j e r i n g 1997: 261.)

[529] **вратари а҆дьсци́и ѣ҆жасноу҆въше сѧ. о҆ставишѧ а҆да,** οἱ πυλωροὶ τοῦ ᾅδου πτήξαντες ἐξαφῆκαν τὸν ᾅδην.

тварят небесата [Мат. 3.16; Марк. 1.10] и се люшка всяка *небесна* сила [Лук. 21.26]. Защото ето, когато Той каза: „Защо си ме оставил?“ [Мат. 27.51], Отецът показваше[530], че постоянно и тогава бе в Него, щом като земята, разпознаваща говорещия като Владика, веднага се разтрисаше [Мат. 27.51], и църковната завеса

179a

се раздираше [Лук. 23.45], слънцето се криеше и камъните се разтрошаваха [Мат. 27.51], и гробовете, както казах, се разтваряха и пребиваващите в тях мъртъвци възкръсваха, и което е по-чудно, присъстващите тогава там, които по-рано се отказваха от Него, след това, като виждат тези *чудеса*, признават, че наистина винаги е бил Син Божи [Мат. 27.54].

LVII.

А относно казаното от Него: „Ако е възможно да ме отмине тази чаша“, нека научат защо, след като каза това, предупреждава Петър: „Не разсъждаваш за Божиите *неща*“[531] [Мат. 16.23]. Защото желаеше това, от което се отклоняваше[532], нали заради това беше дошъл [Иоан. 12.27]. На него се полагаше *да избере* пришествието[533], понеже с тази цел дойде. На плътта се полагаше страхуването, затова и като човек викаше с такъв глас.

Отново и двете неща бяха казани от един и същ, за да посочи, че бе Бог, желаещ Сам *това*, но ставайки човек, имаше страхуваща се плът, заради която е разтворил своята воля с човешката немощ, та като я погуби отново, да направи пак човека храбър срещу смъртта.

Ето наистина изпълнена с Божия слава *чудна*[534] *случка! Чрез случката,* за която христоборците мислят, *че говори* със страх[535], Той е направил с мнимия си страх хората дръзки и безстрашни. След Него блажените апостоли заради тези думи нехаеха пред смъртта, тъй че пренебрегваха разпитващите ги, но казваха: „Подобава да се покоряваме на

---

[530] Тук и в следващите изрази е употребен имперфект: **показаше, трепеташе, раздираше сѧ, крыѥше сѧ, разпадаше сѧ.**

[531] **не съмы́слиши бо́жиѧ**, RSP Οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, славянският и традиция *x* изпускат ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

[532] **є́гоже сѧ о́тъмета́ше,** ὃ παρητεῖτο

[533] Тук старобългарският превод отговаря граматически на варианта в най-стария познат препис от традиция *x*, **того бѣ є́же прити,** C αὐτοῦ μὲν ἦν τὸ ἐλθειν, традиция RSP има τοῦ μὲν ἦν τὸ θέλειν ‘На Него му беше свойствена волята’.

[534] **вешть прекла́вьна** за πρᾶγμα παράδοξον.

[535] **вешть преславьна по истинѣ. ѩ́же а́ко и̑ стра́хомъ мнѧть хр҃атьни́ци. тъ̀ мни́мъи́мъ стра́хомъ дрꙗзы́ и̑ вестрашьны уловѣ́кы сътвори́ є.** В превода вместо мъжки род е поставен женски заради различните конотации, в старобългарски към **вешть**, в гръцки към Исус, срв. ὃν ὡς κατὰ δειλίαν λαλεῖν νομίζουσιν οἱ Χριστομάχοι, οὗτος τῇ νομιζομένῃ δειλίᾳ θαῤῥαλέους καὶ ἀφόβους τοὺς ἀνθρώπους κατεσκεύαζεν.

Бога, а не на човеците“ [Деян. 5.29]. И останалите свети мъченици така дерзаеха, че по-скоро

179б

можеха да бъдат смятани за преминаващи в *нов* живот, нежели за боящи се[536] от смъртта.

Колко е нелепо да се чудим на мъжеството на служителите на Словото, а да бъде наречено боящо се самото Слово, заради което и те пренебрегваха смъртта! От дълготърпеливата воля и чрез мъжеството на светите мъченици[537] се доказва, че не се страхува Божеството, а *плътта* с нашия страх, който премахна Спасителят. Защото както е унищожил смъртта чрез смъртта и чрез човешкото изживя всичко човешко[538], така с мнимия страх унищожи нашия страх и с това е направил да не се боят хората от смъртта. Говореше това и едновременно вършеше, защото на човешкото бе свойствено да се каже: „Да ме отмине чашата“ [Мат. 26.39] и „Защо си ме оставил“ [Мат. 27.46], а по божески Сам правеше слънцето да изчезне [Лук. 23.45] и мъртвите да бъдат възкресени [Мат. 27.52]. И пак, като казваше по човешки: „Сега душата ми се смути“ [Иоан. 12.27], казваше по божески: „Имам власт да дам душата си, и също имам власт да я взема“ [Иоан. 10.18[539]]. Защото смущението е свойствено на плътта, а властта да даде и да вземе душата, когато пожелае, вече не е свойствена на хората, но е *възможна* за силата на Словото. Защото човек не по своя власт, а по природна необходимост и без да желае, умира. А Господ, бидейки безсмъртен, докато имаше смъртна плът,

180а

беше властен като Бог да се раздели от тялото и пак да го приеме, когато пожелае. За същото пее и Давид: „Няма да оставиш душата ми в ада, нито ще дадеш на угодника Си да види изтление“ [Пс. 16.10[540]]. Сле-

---

[536] **смр҃ти бо҃яти сѧ** за θάνατον ὑπομένειν ‘да очаквам, понасям смъртта’.

[537] **трьпѣ́ньныѩ же волѧ и҆ мѫжьство́мь с҃тыи́хъ мч҃ѥникъ,** Ἐκ δὲ τῆς τῶν ἁγίων μαρτύρων καρτερικωτάτης προθέσεως καὶ ἀνδρείας δείκνυται.

[538] **чловѣ́чьскы вьсѣ чловѣ́чьскоѥ подъ҃тъ** за καὶ ἀνθρωπίνως πάντα τὰ ἀνθρώπινα, добавя **подъ҃тъ.**

[539] Същият цитат е използван от Ориген като доказателство, че Христос е приел и душа, тук Майеринг допуска възможност за по-късна вставка, насочена срещу Аполинарий (M e i j e r i n g 1997: 269). Майеринг възразява и срещу тезата на Каненгисер, че според Атанасий умира само материалното тяло (Fleisch) на Христос, но не и плътта (Körper), защото в Oratio II, глава 57, е казано: ἀνέστη πρῶτος, ὡς ἄνθρωπος, ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσας τὸ ἑαυτοῦ σῶμα (M e i j e r i n g 1997: 269–270), срв. 117б:15–16 **въста пр҃вое ꙗко҆́ ѵ҃лкъ, на́съ дѣ́лъма въставивъ свое҆ тѣ́ло.**

[540] Същият цитат в съчетание с цитат от Исаия 26.8 е използван в Oratio II, глава 16, като знамение за победата над смъртта и възкресението на Христос и на светиите.

дователно подобаваше на тленната плът повече да не остава смъртна, *каквато* е според природата си, а заради обляклото се в нея Слово да пребъде безтленна. Защото както Той сам, бивайки в нашето тяло, е подражавал на всичко наше, така и ние, като го приемем, се приобщаваме към неговото безсмъртие. ***LVIII.***

Яростните привърженици на Арий напразно допускат да се заблудят[541] и да разсъждават зле относно Словото, доколкото е написано: „смути се“ и „плака“. Изглеждат да са нямали човешки усет, след като не разбират човешките страсти и свойственото *на човека*[542]. Трябва да се учудваме много повече на това, че Словото беше в такава страдаща плът, а не е възпрепятствало[543] опълчилите се срещу Него, нито отмъщаваше на умъртвяващите Го, макар че можеше – Този, който бе възпрепятствал други да умрат и бе възкресил от мъртвите починалите, но допускаше да страда неговото тяло. Но затова и дойде [срв. Иоан. 12.27; 1Петр. 4.1], както рекох, за да пострада чрез плътта и с това плътта да стане безстрастна и безсмъртна, с цел, както многократно рекохме,

180б

всичко това като оскърблението и достигащото до него естествено страдание[544] да не засяга повече хората и въобще да се унищожи от Него, и вече да пребъдем вечно без тление като църква на Словото [1Кор. 1.16].

Ако христоборците бяха разсъждавали върху тези *неща* по този начин, биха познали правилото на църковната вяра[545] като котва на вярата [срв. Евр. 6.19], не биха изпадали в беда[546] по отношение вярата

---

[541] **Бєз оумa оубо твориmь сѧ блазнъ прииmати** за Μάτην τοίνυν σκανδαλίζεσθαι προσποιοῦνται

[542] **мнѣли бо сѫть ни условѣуьска єстьства имѧшта. не разоумѣюште страсти условѣуьскыѧ. и своѧ ихъ** за Ἐοίκασι γὰρ μηδὲ ἀνθρωπίνην αἴσθησιν ἔχειν, ἀγνοοῦντες τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν καὶ τὰ τούτων ἴδια, тук **єстьства** за αἴσθησιν ‘чувство, усет’, **страсти** за φύσιν ‘природа, същност’.

[543] В старобългарския превод отнасящите се до Словото глаголни форми редовно са в мъжки род под влияние на гръцката форма за Логоса, срв. **въ такои страѧѫштии плъти, бѣаше слово. и не възбранилъ єсть въстаюштиимъ на ня** ὅτι ἐν τοιαύτῃ πασχούσῃ σαρκὶ ἦν ὁ Λόγος, καὶ οὔτε ἐκώλυε τοὺς ἐπιβουλεύοντας.

[544] **до него. и досаждениоу и бываюштиимъ досаѫштемъ,** εἰς αὐτὸν καὶ τῆς ὕβρεως, καὶ τῶν γινομένων φθανόντων, тук под **досаѫштемъ** спадат **алкати, плакати, страшити сѧ, не вѣдѣти**; **всѐ то** за ταῦτα.

[545] Атанасий използва изразите τὸν σκοπὸν τῆς πίστεως, τὸν σκοπὸν τὸν ἐκκλησιαστικὸν, **оумъ вѣры, оумъ црьковьнъи** в значение ‘правило на вярата, църковно правило (от Никея)’. Терминът Σκοπὸς ‘мярка на тълкуването, цел, перспектива, мащаб в съотношението между Стария и Новия завет’ съдържа също принципа да се различават божествено от човешко в екзегезата.

[546] **биша въ вѣдѫ въпадали ѳ вѣрѣ,** ἐναυάγησαν περὶ τὴν πίστιν ‘претъптявам круше-

[1Тим 1.19], нито биха били толкова безсрамни, та да се противят срещу тези, които толкова желаят да ги вдигнат, тях, отпадналите *от правата вяра*[547], и още повече не биха считали за врагове[548] тези, които ги увещават към благочестивост [2Сол. 3.14; 1Тим. 6.3–5].

Но както се вижда, еретикът наистина е едно лукавство и винаги има покварено в зловерие сърце[549]. Защото ето, изобличавани от всички и посочвани като изпразнени от всякакъв разум[550], не се срамуват, ами подобно на наречения в митовете от елините звяр хидра, *която* с първата убита змия поражда други змии и се противи на убиващия с пораждането на нови, по същия начин богомерзките *еретици*[551] като хидри, които се сриват душевно[552] с предложените от тях *твърдения*, изобретяват други юдейски и глупави питания [1Кор. 1.24] и като враждуват против истината[553], измислят най-празнословни твърдения[554], та само и само да се изявят като христоборци. ***LIX.***

181a

След толкова изобличения срещу тях, от които и сам дяволът, техният баща, посрамен би се върнал обратно, отново роптаят[555], измислящи от развратеното си сърце [Сир. 36.20] *нови твърдения*, и на едни шептят, а около други бръмчат като комари[556], като казват: „Така да

ние във врата', срв. и 1Тим. 1.19.

[547] **хотѧштиихъ паѵе ихъ съпадъшѧ въставити,** τοῖς βουλομένοις πεπτωκότας αὐτοὺς ἐγεῖραι

[548] **не бишѧ врагы имѣли,** μᾶλλον ἐχθροὺς ἡγεῖσθαι 'считам за врагове'. Наставленията към еретиците тук са в тон с 2Сол. 3.14, да не бъдат считани за врагове, а за братя нежелаещите да чуят апостолското слово. Арианите обаче като „христоборци" считат за врагове желаещите да ги наставят.

[549] **лѫкавьство єсть по истинѣ єретикъ** за πονηρὸν ὁ αἱρετικὸς ἀληθῶς, RSP πονηράν; **и в҃сѫдѣ єсть. истлѣнѣно сръце имѣѧ, въ зловѣрие**, *x* καὶ πανταχόθεν ἐστὶν ἔχων διεφθαρμένην τὴν καρδίαν εἰς ἀσέβειαν, RSP διεφθαρμένην ἔχων ἐστὶν εἰς ἀσέβειαν τὴν καρδίαν.

[550] **ѹказаѣми. вса́кого разѹма пѫсти** за δεικνύμενοι πάσης συνέσεως ἔρημοι.

[551] **богомрьзьции,** *x* (sine BA)RSP καὶ οἱ Θεοστυγεῖς, BA οἱ Θεομάχοι καὶ οἱ Θεοστυγεῖς.

[552] **дѫшеѭ падаѭште. ими же прѣдълагаѭть,** τὴν ψυχὴν πίπτοντες ἐφ' οἷς προβάλλονται.

[553] **ꙗкѡ҃ противѣ враждѣ противѣ истинѣ сѫште** 'както са против истината съобразно враждата', гр. ὥσπερ ἔχθραν τὴν ἀλήθειαν ἔχοντες, *x* ὡς πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχοντες 'имащи омразата за истина'.

[554] **примышлѧѭть тъштѣишѧ** не отговаря на ἐπινοοῦσι 'измислят най-нови', тук вместо καινότερα в славянския протограф вероятно е стояло κανότερα.

[555] **ръпьштѫть** за γογγύζουσι, глаголът подчертава неискреността на арианите и е употребен и в предходните две слова, срв. Oratio II, 98a:11 (**лѫкави**...) **ръпьштѫть** γογγύζουσιν. Гръцкото γογγύζουσι е хапакс.

[556] **ꙗко же комари врѫцѧѭть** за ὡς κώνωπες περιβομβοῦσι. От цитат от Плутарх и коментар у Тертулиан Майеринг заключава, че сравнението с комари, които будят хората

бъде[557], вие тълкувате тези *изречения* по този начин и надделявате с доводи и указания, но е надлежно да се каже, че Синът е роден от Отца по изволение и желание[558]“. И с това прелъстяват мнозина, като престорено поднасят Божията воля и желание. И ако някой от правоверните[559] от простоватост би казал това, не би било нищо подозрително в казаното[560], понеже правоверното тълкуване поправя простоватото изложение на речите[561]. Но доколкото казаното е от еретици, словата на еретиците са подозрителни, както е писано: „Коварства направляват нечестивците“ [Прит. 12.5] и „Думите на нечестивите са измамни“ [срв. Прит. 12.6], та ако и само да кимат, но имат покварено сърце. Нека да разследваме и това изказване, да не би, след като бяха изобличени във всичко, пак, подобно хидри, да са измислили по-нови думички[562], та с това новословие и лично послание[563] по друг начин отново да посеят своето безбожие. Защото, който казва, че „Синът е роден по волеизява“, обозначава същото, което казва и утвърждаващият „Беше някога време, когато Синът не бе“, и „Господ произлезе от несъществуващото и е създание“[564].

от сън, има за цел да покаже, че арианите с доводите си изваждат наяве истината за тяхната роля, вж. M e i j e r i n g 1998: 17.

[557] **бѣ́ди, ѝи та́ко съказае́те,** Ἔστω, ταῦτα οὕτως ἑρμηνεύετε, тук ἑρμηνεύετε е хапакс. Според Абрамовски става дума за изказване на привържениците на Евсевий Кесарийски (A b r a m o w s k i 1991, 394), според Винцент това е фрагмент от Астерий (Asterius. Syntagmation, fragment 18. V i n z e n t 1993: 90, 186), за коментарии вж. M e i j e r i n g 1998: 17.

[558] **во́леиѫ ѝ хотѣ́ниемъ рождена сы́на о́тъ о́тьца,** βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρός, тази формулировка на арианите τὸ βούλημα καὶ τὸ θήλημα τοῦ θεοῦ се среща само тук, но е записана и от Евсевий Кесарийски. (Eusebio de Caesarea, De ecclesiastica theologia. A b r a m o w s k i 1991, 394.)

[559] **кьто о́тъ вѣ́рѭщтиѩ пра́вь, про́сто би глаго́лалъ,** τις τῶν ὀρθῶς πιστευόντων ἁπλούστερον ἔλεγεν.

[560] **не би нигдѣ̀ въѕмнѣ́ти о́ глаголемѣ́мь,** οὐδὲν ἦν ὑποπτεῦσαι περὶ τοῦ λεγομένου, тук **въѕмнѣ́ти** за ὑποπτεῦσαι е хапакс според Каненгисер, но е регистрирано и в Четвъртото слово (вж. Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae, 8. M e i j e r i n g 1998: 19).

[561] **прѣдълѣ́ѭщѣ̀ правовѣ́рнѣѹ́мѫ ѹ̀моу. ѝзношѐнию простоу ѹмѣ, глаго́лъ,** νικώσης τῆς ὀρθοδόξου διανοίας τὴν ἁπλουστέραν τῶν ῥημάτων προφοράν, νικώσης и ὀρθοδόξου са хапакси. (Вж. M e i j e r i n g 1998: 19.)

[562] Атанасий употребява често деминутиви за арианите, за да подчертае пейоративното значение, тук **новѣ̀е словесьце,** καινότερον ἐπενόησαν λεξείδιον.

[563] **тѣ́мъ новословесиѣ́мь, ѝ лиунѣ̂а написа́ниѫ** не отговаря на διὰ τῆς τοιαύτης κομψολογίας καὶ πιθανῆς ὑφαρπαγῆς ‘чрез красноречие и убедително прекъсване (при говоренето)’, ὑφαρπαγή е хапакс. (Вж. M e i j e r i n g 1998: 21.)

[564] Това са арианските формулировки, осъдени на Никейския събор, вж. T e t z, W y r w a 2000: 372, nota 15.

Доколкото казващите това бяха посрамени, измамниците започнаха по друг начин да внушават пак същото, като поднасят волеизявата, както *октоподът* своята чернилка[565], та да умопомрачат с това необразованите и да не забравят сами своята ерес! Откъде е *изразът* „по волеизява и желание“, или от кои книги изнасят пак такива *твърдения*? Нека да кажат порицаваните с тези изречения и изобретателите на безбожието! Когато Отецът от небето разкриваше своето Слово, показваше, че „Този е моят възлюбен Син“ [Мат. 3.17] и чрез Давид казваше: „Сърцето ми отрони Слово благо“ [Пс. 44.2], и на Иоан е заповядал да каже: „Изпърва бе[566] Словото“, и Давид, възпявайки, рече: „Защото от Тебе е изворът на живота, в Твоята светлина ще видим светлина“ [Пс. 35.10]. Павел пише: „Който е сияние на Неговата слава“ [Евр. 1.3], и рече още: „Който, като беше в Божия образ“ [Фил. 2.6] и „Който е образ на невидимия Бог“ [Кол. 1.15]. ***LX.***

Навсякъде се говори за съществуването на Словото и никъде „от волята“, нито въобще Го наричат сътворен. Тия откъде намериха „волеизява и желание“, които да са по-стари от Божието Слово, освен ако са изоставили наистина Писанието и се оприличават на злоумието на Валентин[567]? Понеже Птоломей, *ученик* на Валентин[568], рече: „Два яре-

---

[565] Изразът у Плутарх е ‘като октоподът чернило’, ὥσπερ αἱ σηπίαι τὸ μέλαν. (Вж. Plutarchus, De sera numinis vindicta. T e t z, W y r w a 2000: 372.)

[566] Формата **бѣ** в имперфект, а не аорист **бысть** като доказателство за вечното съществуване на Словото е обяснена от Атанасий в Oratio II, наред с обяснението за разликата между **породъ** (за произхода на Сина) и **сътвореній** (Синът е несътворен), срв. 114б1–19 **сáмъ безъ᷾ нáчала бы́дѣть въ о́тци. поро́дъ о᷑ не здáнїе є́го сы́, Сúцє о᷑во бо́жиѧ кни́гы, ра́зньство поро́да съвѣдáть и̑ сътворе́нии. нъ̀ породъ сы́нъ нє нѣ о́тъ кого нау́́тка нау́є́нъшь, нъ̀ прúсносы́шть ка́жѫть. сътворенїе́ же. ꙗ̑ко̀ ᲂ̑ вънѣ́ждѫ дѣ́ло сы̀. сътворьша́го начато быва́ти о᷑казáѫть. такожде и̑ ї̑ѡа̑ннъ... съвѣ́ды ра́зньство вєсѣ́дъ. нє рєчє въ нау́́тцѣ бысть и̑ сътворенъ є́сть. нъ̀ и̑спрáва бѣ̀ сло́во. да о᷑слы́шано боудєть поро́дови є́же бѣ̀. и̑ нє дамы́слить сѧ никто᷾ растоꙗ́ниє́мъ, нъ̀ присно. и̑ прúсносы́шть но сы́шта сы́на и̑мє́ть вѣ́рꙋ. Сúмъ же сúцє о᷑казáємомъ. ка́ко ѡ᷑ а̑риа̀ни... и̑ о̑ семъ па́кы дрьзнѫстє нєчєствовати о̑ г҃и глаголѫштє. и̑ли сътворе́ние и̑ли здáнїе. ре́къ᷾ши поро́дѫ сы́штѫ є́моу. то́ждє бо породъ и̑ сътворе́ние сы́штє глаго́лєтє.

[567] **личѧть сѧ и̑ о᷑алєнтиново здълоꙋмы́ѥние,** ὑποκρίνονται καὶ τὴν Οὐαλεντίνου κακόνοιαν ‘лицемерят според Валентиновото злоумие’.

[568] **птолємúнъ бо о᷑алєнтúнъ,** Πτολεμαῖος γὰρ ὁ Οὐαλεντίνου. Ереста на Валентин, който смята Исус за сътворен човек, е критикувана многократно от Атанасий в Oratio II, например в глава 31 Атанасий подчертава, че у Бога волеизявата и действието са едновременни чрез Словото, срв. 92а:26 **рєчє бг̅ъ да бы́дєть... о᷑мышлєноє бо и̑ хотѣ́ноє, и̑ а̑́бие быва́ше сло́вомь и̑ о᷑строꙗ́ше сѧ.** Валентин е споменат в Oratio I, глава 56, с Карпократ, а в Oratio II, глава 21, с Маркион и Василид.

ма има Нероденият[569] – замисъл и желание, най-напред е замислил, след това е пожелал. И което замисляше, не можеше да приложи,

182a

докато не стана и *двигателна* сила на желанието“. От това арианите се научиха на „волеизява и желание“, та ги наричат по-стари от Словото. Нека те си подражават на Валентиновото учение! Ние пък, като четохме Божиите слова, за Сина намерихме израза „бе“ [Иоан. 1.1], и за Него единствен чухме да е в Отца и да е образ на Отца.

Само за получилите битие, понеже никога не са били по същност *еднакви с божеството*[570], прочетохме, че се появиха в последствие, волята и желанието ги предшестваха. Давид пее в сто и шестнайсти псалм[571] така: „Нашият Бог е горе на небесата и на земята и всичко, което пожела, е сътворил“ [Пс. 113.1], и в псалм тринайсти[572]: „Велики са делата Господни, изследими във всички негови волеизяви“ [Пс. 110.2], и още в псалм сто трийсет и четвърти: „Всичко, което е пожелал Господ, сътвори на небето и на земята, в моретата и бездните“ [Пс. 134.6]. Ако *Синът* е дело и сътворение, и е един от сътворените[573], и за Този нека да се каже, че е станал с волеизява, *защото така според Писанието са произлезли тварите*[574]. И Астерий, говорител в *защита* на ереста, като обобщава това, пише така[575]: „Ако е недостойно за Създателя да твори по волеизява, то нека бъде отнета волята по същия начин във всичко, та

---

[569] **дъва ѣ҃ръма,** δύο ζυγοὺς, символ на две неразделно впрегнати сили.

[570] Тук преводът отчита екзегезата на Константин Преславски, за получилите битие е казано, че никога не са били по същност като Отеца и Сина, думата **сѫштьство** се отнася за божествената същност, **естьство** за получилите битие. В гръцкия текст е казано само, че създадените по природа не са съществували преди това: **и҆ сѫтьство҆̀, не бѣ́ша николи** ἐπεὶ καὶ τῇ φύσει οὐκ ἦν ποτε ταῦτα.

[571] **въ сѫтъ҆̈ шести на десѧ́те,** в гръцки е посочен сто и тринайсети псалм: ἐν μὲν τῷ ἑκατοστῷ δεκάτῳ τρίτῳ ψαλμῷ; така е цитатът и по Пс. 113.11 в Синайския псалтир.

[572] **третиемь на десѧте** не отговаря на ἐν δὲ τῷ ἑκατοστῷ δεκάτῳ, в превода е възможно смесване на глаголическите лигатури: ѣ҃ф и ьф.

[573] **е҆ди́нъ сътворе́ныи́хъ,** εἷς τῶν πάντων ‘един от всички *неща*’.

[574] В славянския текст е изпусната гръцката фраза οὕτω γὰρ ἔδειξεν ἡ Γραφὴ τὰ ποιήματα γίγνεσθαι.

[575] Следва фрагмент 19 от Астерий (Asterius. Syntagmation, fr. 19; T e t z, W y r w a 2000: 373; 182a:21–27, 182б:2). **Ѩ҆ште бо недостои́но съдѣ́тєлеви є҆же хотѧ́шти твори́ти. а҆́ште ли о҆́тъто бѫ́ди вьсѣ́хъ тъ́чуно є҆же хотѣ́ти. да цѣ́лъ е́го прѣ́вьшва́етъ са́нъ. а҆́ште лѣ́по е́сть бо́гови є҆же хотѣ́ти. и҆ о҆ прѣ́вѣ́мъ поро́дѣ бѫ́ди и҆̑нъшее. не бо́ мо́штьно е҆ди́номѹ҆ и҆ томѧ́жде бо҃ѹ. є҆же хотѣ́ти ѡ҆ твори́мый лоу҃ва́етъ сѧ, и҆ є҆же не волити подобае́тъ** „Εἴτε γὰρ ἀνάξιον τοῦ Δημιουργοῦ τὸ θέλοντα ποιεῖν, ἐπὶ πάντων ὁμοίως ἀνῃρήσθω τὸ θέλειν, ἵνα ἀκέραιον αὐτῷ σώζηται τὸ ἀξίωμα· εἴτε προσῆκον τῷ Θεῷ τὸ βούλεσθαι, καὶ ἐπὶ τοῦ πρώτου γεννήματος ὑπαρχέτω τὸ κρεῖττον. Οὐ γὰρ δὴ δυνατὸν ἑνί τε καὶ τῷ αὐτῷ Θεῷ τὸ θέλειν ἐπὶ τῶν ποιουμένων ἁρμόττειν, καὶ τὸ μὴ βούλεσθαι προσήκειν.“

неговият сан да остане ненакърнен. Ако подобава на Бога волеизява, то нека най-съвършеното бъде и в първото порождение[576]. Защото е невъзможно на един и същ Бог

182б

да му прилича волеизява за творенията, а да му подобава да не желае“[577].

Колко много безбожие е съчетал в словата си мъдрецът, *а именно,* че сътворение и порождение е едно също и че Синът е един от всички родени, като от това заключава, че подобава да се каже, че сътворението бива по волеизява и желание. ***LXI.***

Следователно, ако Синът е различен от сътворените, както преди това бе доказано, още повече че делата станаха чрез него, нека не казват, че и Той е по волеизява, та да не *излезе, че* произхожда сам по същия начин, както възникнаха и станалите чрез Него. Защото Павел, който не е бил първоначално, стана след това обаче по Божия воля апостол [1Кор. 1.1], и нашето звание, което също не е било някога, а е получено сега, има предшестваща го воля, както и сам Павел рече: „Стана по благоволението на неговата воля“ [Ефес. 1.5].

Казаното от Мойсей: „Да бъде светлина“ [Бит. 1.3], „Да създаде земята“ [Бит. 1.11] и „Да сътворим човека“ [Бит. 1.26], мисля, е означение, както и в предходните *раздели* вече бе казано, за волята на творящия, защото Създателят иска да сътвори никога несъществувалото, но възникнало отвън. Но като поражда своето Слово от своята същност[578], не *го* обмисля предварително, защото чрез него твори останалото, което замисля, и чрез него извършва, както и апостол Яков ни учи, казвайки: „Като взе решение, ни роди със Словото на истината“ [Як. 1.18]. В такъв случай вече за всички

183а

породени[579] [1Петр. 1.3] и веднъж получили битие има Божия воля в Словото, чрез което *волята* създава намерение и възражда. И това пак Апостолът дава да се разбере, като пише в Солун: „Защото това е Божията воля за вас в Христа Исуса“ [1Сол. 5.18].

---

[576] **ѻ прⷭвѣ́мъ поро́дѣ вⷭ́ди ꙗ҆̀нъшіє,** терминът **породъ** е използван от Константин Преславски само за произхода на Божия Син като нероден и несъздаден.

[577] Атанасий разработва темата за волеизявата и ролята на Сина като съ-деятел в дискусията с Астерий в Oratio II, глави 24, 25 и 29. По логиката на арианите, ако всичко е създадено по волеизява и желание, и Синът е един от създадените, значи, той също е създаден по волята на Бога.

[578] **свое же сло́во ѻ҆тъ сєбє сѧ́тьствомь раждаѧ,** τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται, *х* γεννῶν; προβουλεύεται е хапакс.

[579] **раждаємыихъ** вместо **пораждаємыихъ** ‘породени, вторично родени’, τῶν τε ἀναγεννωμένων, срв. 183а:3 **пораждаѣть,** ἀναγεννᾷ.

Ако *Бог* едновременно чрез него и създава, и волеизявява, и в Христа е волята на Отца, то как може и *Христос* Сам да произхожда „по волеизява и желание“? Ако и Той, според Вашите слова, стана по воля, тогава е необходимо и намерението за Него да се състои в друго някакво слово, чрез което и Сам възниква. Защото е показано, че Божията воля не е в получилите битие, но в Този, чрез който и в чието име биват сътворени всички.

Защото *по смисъл* е еднакво да се каже „по волеизява“ и „имаше време някога, когато не бе“[580], затова нека се задоволят да кажат „имаше време някога, когато не бе“, та като бъдат посрамени, да разберат, че чрез посочването на времето[581], като казват „по воля“, дават да се разбере, че е имало време преди Сина.

Волята предхожда тези, които никога не са били, и това се отнася за всички твари. Ако Словото е съ-деятел на сътворението, а самото то съ-съществува с Отца, как е възможно Вечно съществуващият да предшества волята като несъществуващ?[582] Ако волята го предшества, как тогава всичко става чрез Него? [1Кор. 8.6]. Нещо повече, самият Той, роден по воля като Син, би бил един от всички, както и ние станахме синове чрез Словото на истината. Следователно има нужда и за нас да търсим, както вече е казано, друго слово, чрез което получи битие и Той, и бе роден заедно с всички, с които е пожелал Бог.

183б

LXII.

И така, ако има друго Божие Слово, нека и *Синът* да бъде произведен чрез словото. Ако няма друго [защото няма!], и чрез Него възникна всичко, което е пожелал Отецът, как тогава това да не показва тяхното многоглаво[583] коварство? Когато бяха посрамени, че го наричат създание и твар и че казват: „Не съществуваше Божие Слово, преди да се

---

[580] Пропуснатата част на фразата е дописана допълнително в полето: **дово́лни да бѣдо́у҆ гл҃ю́ште. бѣ҆ нѣ́къгда ѥ҆гда не бѣ҆** за ἀρκείσθωσαν τῷ λέγειν, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.

[581] **да о҆сра́мла́ѥми. да назна́менава́ема́го о҆тъ вре́мене разоу҆ме́ѭтъ** за αἰσχυνόμενοι διὰ τὸ ἐκ τούτου χρόνους σημαίνεσθαι, γνῶσιν, *x* и славянският изпускат τούτου, **да**$_2$ погрешно вместо **за**.

[582] **са́мъ же е́сть о҆тьцем҃ъ** за αὐτὸς δὲ συνυπάρχει τῷ Πατρί. Фразата **ка́ко мо́жетъ при́сно сы́шта́го. ꙗ҆ко҆́ не сы́шта старѣ́иши бы́ти во́ля** πῶς δύναται τοῦ ἀϊδίως ὄντος, ὡς μὴ ὄντος, προηγεῖσθαι τὸ βουλεύεσθαι, е от пренията на Никейския събор и е включена в Атанасиевото съчинение De Decretis 12.2 (Tetz, Wyrwa 2000: 374, nota 26). След **воля** е добавено в полето **а҆́ште бо старѣ́иши е҆́сть воля** за Εἰ γὰρ προηγεῖται βουλὴ; **тѣ́мъ вьсе** δι᾽ αὐτοῦ τὰ πάντα.

[583] **мнwгогла́вьное лъка́вьство** за πολυκέφαλος πανουργία. Многоглавието е определение, взето от сравнението на арианите с многоглавата хидра. Тук се визира новият аргумент на арианите, съдържащ се в кредото на източните епископи на събора в Сер-

роди“, отново, но по друг начин го наричат твар, като въвличат волята, и казват, че „ако не е произлязъл по воля, това означава да се каже също, че е произлязъл по принуда, и Бог, без да желае, имà и Син“[584]. Но кой Му е наложил принуда, лукави *еретици*, които придърпвате всичко към своята ерес? Видяхте противоположното *значение* на волята, а не забелязахте по-важното и надвишаващото я[585]. Както липсата на воля[586] е противоположна на волята, така категорията „по същност“[587] надвишава волята и я предхожда по време. Според намерението си някой прави дом, но ражда Син според естеството си. Направеното по воля има начало на съществуване и е извън създателя си. Синът обаче е свое порождение на същността на Отца и не е извън него[588]. Затова не обмисля по отношение на Сина, за да не остави впечатление, че обмисля по отношение на себе си. Колкото по-висш е Синът в сравнение с тварното създание, *толкова* е *по-висша категорията* „по същност“ спрямо волята. И когато те слушат това, не трябва да размишляват за това, което е „по природа“, за като „по воля“. Но те, забравяйки, че слушат за Божия Син,

184a

се одързостяват да говорят човешки антитези за Бога: „по принуда и против волята“, за да се отрекат от съществуването на един истински Божи Син. Ако Бог е благ и щедър[589], нека сами да ни кажат дали това му е по воля, или от неволя? Ако е поради волята, трябва да бъде отбелязано, че е започнал да бъде благ *в даден момент* и е възможно и да не бъде благ, защото обмислянето и избирането може да наклони и в двете посоки, тази

дика, че ако Синът не е създаден по волята на Отца, с това се предполага принуда в действието на Бога.

[584] Атанасий, естествено, отхвърля твърдението, че Бог е имал в минало време (ἔσχεν) Син, защото Бог има (ἔχει) Син вечно, иначе това означава разширение на Троицата във времето.

[585] На гръцки етимологически свързани думи: Τὸ ἀντικείμενον – τὸ δὲ ὑπερκείμενον.

[586] **є́же кромѣ волѧ** за τὸ παρὰ γνώμην ‘по намерение, по желание’. Руски превод „хотению противополагается несогласное с волею“, немски „das ‘wider die Absicht’ dem Willen entgegengesetz ist“, M e i j e r i n g 1998: 42.

[587] **є́же по сѫ́тьствѫ** за τὸ κατὰ φύσιν. Понеже става дума за еднаквата същност на Отца и Сина, τὸ κατὰ φύσιν е преведено с **сѫштьство**, а не с **родомъ** или **по естьствоу**. В съчетание с **породъ** за οὐσία стои **естьство**, срв. **свои є́сть є́стьства о́тча порꙋ́**.

[588] ὁ δὲ υἱὸς ἴδιόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα е преведено с **свои є́сть є́стьства о́тча порꙋ́**, но Атанасий използва οὐσία в значение ‘същност’ за божеството. Същата мисъл Атанасий изказва още в Oratio I, глава 29.

[589] **є́же бл҃гꙋ́ бы́ти и̑ штьдроу̀ бо бг҃ꙋ̀**, Τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ οἰκτίρμονα τὸν Θεὸν, **штьдръ** е в значение ‘милостив’, темата ἀγαθὸς ὁ Θεὸς е разработена в Oratio I, глава 43, Oratio II, глави 14 и 77. (Вж. M e i j e r i n g 1998: 46.)

склонност е присъща на разумната природа[590]. Ако не е щедър и благ по воля, заради негодността на тази *теза*[591] *по отношение на божествената природа*, нека чуят тези думи, които сами изрекоха – следователно е благ по необходимост[592] и без да желае. Кой му е наложил тази принуда? Ако по липса на разум[593] се каже за Бога „по необходимост е благ“, а Той е благ по природа, то ще бъде много повече и по-истински Отец спрямо Сина по същност, а не по воля[594]. ***LXIII.***

Отново въпреки безсрамието им искам да им задам един въпрос, макар и смел, но с цел правоверност, Бог да ме прости[595], – нека ни кажат по-нататък: Сам Отецът така ли съществува, като по-напред замисля, после изволява, или бе и преди замисъла? Налага се, когато дръзват *да се отзовават* така за Словото, да чуят и такива думи, за да разберат, че такава дързост от тяхна страна достига и до самия Отец. Ако кажат, понеже веднъж са възприели *решение* относно волята, че и Сам стана от волята, какво бе, преди да замисля, или придоби нещо повече,

184б

както вие казвате, след обмислянето? Ако такъв въпрос е нелеп и несъстоятелен[596], и не подобава въобще да се говори такова нещо, защото когато слушаме за Бога, е достатъчно само да знаем и да си представяме едно – че Той е, който е [Изх. 3.14], колко неразумно е[597] и за Божието слово да измисляме такива неща и да предлагаме „по воля и желание“. За нас е достатъчно и само като слушаме за Словото, да знаем и да разбираме, че Бог е съществуващ не от волята, и не от волята има свое Слово, а по същност.

---

[590] **словесънаѧго сѫ́тьства ѥ̑ стра́сть сѝ,** λογικῆς φύσεώς ἐστι τὸ πάθος τοῦτο.

[591] **ѕа него́диѧ е́же о́тъ сеѭ** за διὰ τὸ ἐκ τούτων ἄτοπον.

[592] Тук Атанасий се опира на дефиницията на Аристотел за необходимостта. Аристотел различава пет вида необходимости: първа – това, без което нещо не може да съществува, като въздух и храна; втора – това, без което не може да възникне доброто, като вземането на лекарството; трета – принудата, която спира инстинкта, четвърта – това, за което казваме, че не може да бъде друго освен това, което казваме, че е; петият вид е необходимост от доказателство, че нещо не може да бъде друго, ако се смята за абсолютно.

[593] **ско́тьско е́сть глаголати** за ἄτοπόν ἐστι λέγειν, *x* ἄλογον, RSP ἄτοπόν, срв. 184a:10 **него́диѧ** за ἄτοπόν.

[594] Фразата е коригирана с добавка в полето **сѫ́тьствѣ̑·÷·бл҃гъ ѥ̑. бѣдѣ̀ о҆у҆бо вел҃ми па́че и҆ и҆стовѣ́е сы́нови сѵ̈т҃ьствѣ̑,** ἀγαθός ἐστιν· εἴη ἂν πολλῷ μᾶλλον καὶ ἀληθέστερον τοῦ Υἱοῦ φύσει.

[595] **помилѹ́и влⷣ́ѡ,** ἱλάσθητι, Δέσποτα, изразът се среща само веднъж в Словата.

[596] **нелѣ́по и҆ несъстоа́ньно,** ἄτοπος καὶ ἀσύστατός.

[597] **ка́ко не́сть несъмы́слено** за πῶς οὐκ ἄλογον ἂν εἴη (conjunctivus).

Как да не надхвърля всякакво безумие даже въобще помисъл, че сам Бог обмисля, съветва и предвижда[598], и се принуждава сам да желае[599] да не бъде безсловесен и безпремъдростен[600], а да има Слово и Премъдрост. Защото който се съветва за присъщото на своята същност, видимо се съветва за Самия себе си[601]. Затова има много богохулство в такова мъдруване, а е благоверно да бъде посочено, че получилите битие са създадени по благоволение и воля, но Синът не е съ-деяние[602] на волята, та да се появи като твар, а порождение, собствено по същност на естеството[603] *на Отца*. Защото, бидейки собствено Слово на Отца, не позволява да се доизмисля никаква предшестваща воля, Самият е жив съветник [т.е. Божи промисъл] на Отца и съдействена сила на Отца за всичко[604].

И това каза Сам по отношение на себе си в Притчите [Прит. 8.14]: „Мой е съветът и душевната твърдост, моя е премъдростта, моя е силата“.

185a

Тъй като Сам е мъдрост, „с която е сътворил небесата“ [Прит. 3.19] и Сам е крепост и сила, защото „Христос е Божия сила и Божия премъдрост“ [1Кор. 1.24], сега, перифразирайки[605], рече: „Мой е разумът и моя силата“ [Прит. 8.14]. Така наистина като казва „Мой е съветът“[606] [Прит. 8.14], Сам е жив съветник на Отца, както усвоихме и от пророка, че „Той е пратеник на великия съвет“[607] [Ис. 9.6] и Той бе наречен воля на Отца [Ис. 62.4][608]. Необходимо е така да бъдат оборвани тези, които разсъждават за Бога по човешки. ***LXIV.***

---

[598] **съвѣштава́ѣть. и҃ съвѣтꙋ́ѣтъ и҃ промышлꙗ́ѣтъ** за βουλεύεται καὶ σκέπτεται, καὶ προαιρεῖται ‘съветва се и замисля и избира’.

[599] **бѣдꙋ́ самъ сѧ хотѣ́ти,** θέλειν ἑαυτὸν προτρέπεται, за **бѣдꙋ́** срв. Клоцов сборник 3а:32.

[600] **нє бесловє́сенъ и҃ беспрѣмꙋ́дрьнъ** за μὴ ἄλογος καὶ ἄσοφος, за ἄλογος καὶ ἄσοφος вж. Oratio II, глави 17, 32 и 36, както и Ad Serapionem II. 2, M e i j e r i n g 1998: 57.

[601] **себє́ бо дѣ́льма мнимо є́сть съвѣтовати съвѣтовамꙋ̀ о҆̀ своє́мъ є́стьства своего** Περὶ ἑαυτοῦ γὰρ δοκεῖ σκέπτεσθαι ὁ περὶ τοῦ ἰδίου τῆς οὐσίας ἑαυτοῦ βουλευόμενος (δοκεῖ обикновено се превежда с **лѣ́по естъ**).

[602] **съдѣ́тєлие** за δημιούργημα, хапакс.

[603] **сы́ньствꙋ̀ є́стьства свои́ порꙋ̀,** φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα.

[604] **си́ла съдѣ́тельна о҆́тцꙋ́ ѧ́го всего** не отговаря на δύναμις, καὶ δημιουργὸς τῶν δοκούντων τῷ Πατρί, δοκούντων ‘сила и съ-деятел на угодното на Отеца’.

[605] **о҆ꙋклонмꙋ̀** за παρακλίνων, παρακλίνειν ‘използвам друга описателна конструкция’ е хапакс, граматически terminus technicus. (Вж. M e i j e r i n g 1998: 59.)

[606] Тук в значение ‘Божествен замисъл, Божествена воля’.

[607] **тъ̀ великаѧго съвѣта а҃гг҃ела,** ὁ αὐτὸς τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος.

[608] Цитатът в новобългарския превод на Библията гласи „ще се наричаш благоволение Мое е в него“.

В случай че създанията са произлезли по замисъл и благоизволение, и всичката твар е получила битие по воля[609], и всичко е станало чрез Словото, то тогава Словото е извън сътворените по воля, по-скоро то е този жив съветник на Отца, чрез който произлезе всичко това [Иоан. 1.3], и за когото и светият *Давид*[610], прославяйки, казваше в седемдесет и втори псалм: „Хвана за ръка десницата ми и чрез съвета Си ще ме водиш“ [Пс. 72.23]. Как така Словото, бидейки съвет и воля на Отца, може и сам да произлезе чрез воля и волеизволение, освен ако *арианите*, както вече предрекохме, като безумстват, да кажат отново, че е възникнал сам чрез себе си, или чрез друго някое *слово*.

Кой е все пак *този,* чрез който стана? Да кажат глупост за създание като друго слово[611], като се уподобят на Валентин, та да нарекат другиго Христос[612]! Това не е писано никъде, но и да сътворят създание[613], и то във всеки случай бива чрез някого.

И накрая, след като разсъдихме така и разследвахме истината[614], ще бъде разкрита

185б

многоглавата ерес на безбожниците, изпадаща в многобожие и безмерно безразсъдство; в нея, когато казват за Сина, че е твар и произлиза от несъществуващото, обозначават същото по друг начин, предлагайки „воля и волеизволение“, *категории*, подходящи за получилите битие и създадените неща. Как да не е безбожно[615] да се пренася върху съ-деятеля това, което се отнася до получилите битие, или как да не е богохулство да се каже, че волята предшества Словото в Отца? Защото, ако волята го предшества в Отца, то повече не говори истината[616] Синът, казвайки „Аз съм в Отца“ [Иоан. 14.10]. Или, ако и Сам е в Отца, но може да бъде считан за втори, не следваше да каже: „Аз съм в Отца“, ако преди него е волята, чрез която според вас стана всичко, и самият Той. Защото, макар да се различава по слава [1Кор. 15.41], въпреки това не

---

[609] Тук **хотѣ́нiемь бы́сть** за θελήματι... γέγονε, славянският след γέγονε в съгласие с традиция *x* изпуска ὅ τε Παῦλος διὰ θελήματος Θεοῦ ἀπόστολος ἐκλήθη, καὶ ἡ κλῆσις ἡμῶν εὐδοκίᾳ καὶ θελήματι γέγονε, Павел по Божия воля наречен посланик [Ефес. 1.1], и званието ни беше по благоволение и воля [Ефес. 1.9].

[610] **сва́тъи** за ὁ ἅγιος Δαβὶδ, C и славянският изпускат Δαβὶδ.

[611] **твороⷨъ да съблажда́ть и҃ного словесе** за Πλασάσθωσαν ἕτερον Λόγον.

[612] Тук може да се мисли за разликата, възприета от някои гностици, между неподлежащия на човешки страдания Христос и страдащия Исус, вж. M e i j e r i n g 1998: 63.

[613] **тво́ромь сътворя́ть,** πλάσωνται.

[614] **Ѡпытавъшемъ и҃стинѫ,** RSP ἀνακρινόντων τὴν ἀκολουθίαν, xZig. ἀλήθειαν, C ἀνακρινομένων.

[615] **како не неѹ́стивьно,** Πῶς οὐκ ἀσεβὲς.

[616] **и҃стиноу́етъ** е хапакс за ἀληθεύει.

би бил нищо друго освен един от произлезлите по воля. Както казахме и по-рано, ако е така, защо Той да е Господ, а останалите – роби? Във всеки случай това е Господ[617], защото е присъединен към господството на Отца. А без съмнение една твар е роб, защото е извън единението с Отца и произлезе, без някога преди да е съществувала. ***LXV.***

Те трябва обаче, като казват, че Синът е възникнал по воля, да кажат, че и по *Божи* разум, едно и също, мисля, са мъдрост и воля. Защото това, което някой решава, същото и обмисля, и което обмисля, за същото и решава. Сам Спасителят е съчетал всичко това в хармония *по аналогия*[618], като казва: „Мой е съветът

186a

и утвърждението“ [Прит. 8.14]. Както „моята сила[619] и утвърждение“ е едно и също, защото самата сила е същата, също така е едно и също да се каже, че мъдростта и волята са това, което е Господ. Но нечестивите не се съгласяват Синът да е Слово и жива воля, баснословят[620] за Бога, че разумът, волята и премъдростта биват в него като обичайна *способност*, която по човешки възниква или се губи[621]; те разместват всичко и предлагат „мисъл и изволение“, *за които говори* Валентин, само и само да разделят Сина от Отца и да не кажат, че Словото е собствено на Отца, а че е твар. Нека да чуят това, което е чул Симон магьосникът: Безбожието на Валентин „с вас да погине“ [срв. Деян. 8.20]. Всеки да послуша[622] по-добре Соломон, когато казва, че самото Слово е премъдрост и разум, защото рече: „С премъдрост Господ е основал земята, с разум е утвърдил небесата“ [Прит. 3.19]. *И както тук казва „с разум“*,[623] така в псалмите: „Чрез словото на Господа станаха небесата“ [Пс. 32.6]. Защото както чрез Словото се утвърдиха небесата, така „всичко, което пожела Господ, е сътворил“ [срв. Пс. 113.11, 134.6], и както пише апостолът към Солуняните: „Божията воля е в Христа Исуса“ [1Сол. 5.18], Син на

---

[617] **всѧ́ко же сѥ гⷭ̃ь** за RSPU Πάντων δὲ Κύριος τυγχάνει οὗτος, *x* (без U) изпуска τυγχάνει, ‘Той е господ на всички’.

[618] **всѥ́ то ꙗ҆ко бра́триѭ съчета́лъ е́сть,** ὡς ἀδελφὰ ταῦτα τῇ ἀναλογίᾳ συνῆψεν, **бра́триѭ** за ἀδελφὰ, ‘в съгласие, хармония’.

[619] Объркана фраза: **и҆ тврьдость. моѧ же крѣпость† и҆ тврьдость то́жде е́сть,** тук **моѧ же крѣпость** за καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς, изпуска края ἐμὴ φρόνησις, след **крѣпость†** добавя в полето **†ꙗко же бо крѣпость.** На Ὡς γὰρ ἰσχὺς καὶ ἀσφάλεια ταὐτόν ἐστιν отговаря **ꙗко же бо крѣпость и҆ тврьдость то́жде е́сть.**

[620] **събаи҆ѫ́ть,** μυθολογοῦσι.

[621] **ꙗ҆ко же о҆бы́чаи съло҆ꙋчаѭ́штѹ сѧ, и҆ о҆тъло҆ꙋчаѭ́штѧ сѧ чловѣ́чьскы бываѥ́тъ,** ὡς ἔξιν συμβαίνουσαν καὶ ἀποσυμβαίνουσαν ἀνθρωπίνως γίνεσθαι

[622] **да послѫ́шаѥть** за πειθέσθω ‘да повярва’.

[623] От фразата ὡς δὲ ὧδε ἐν φρονήσει, οὕτως ἐν Ψαλμοῖς в преписа има само **си́це въ псалъмѣ́хъ.**

невидимия Бог[624]. Той е Слово и Премъдрост, той е Разум и Съвет, и в него е волята на Отца, Той е истина и светлина, и Сила на Отеца. Ако Божията воля е премъдрост и разум,

186б

така и Синът е премъдрост. Внимавай[625], който твърди, че Синът е станал по воля, да не каже едновременно с това, че Премъдростта е произлязла чрез премъдрост, Синът е сътворен чрез сина, Словото е създадено чрез слово. Това работи срещу Бога и е противно на неговите Писания[626]. Понеже Апостолът проповядва, че Синът е собствено сияние и образ не на волята, а на самата същност на Отца, като казва: „Който е сияние на Неговата слава, и отпечатък на Неговата ипостас“ [Евр. 1.3][627]. Както казахме по-напред, ако субстанцията и съставът[628] на Отца не са произлезли по воля, тогава е явно, че не по воля е и това, което е собствено на ипостаста на Отца[629]. Защото каквато е и както съществува тази блажена ипостас, такова е и така е длъжно да бъде и собственото ѝ порождение. И самият Отец не е казал „Този е произлезлият ми по воля Син“, нито „Син, когото имах по благоволение“, а ето как: „мой Син“, и още повече „Син, в Когото е Моето благоволение[630]“ [Мат. 3.17], като показва с това, че този Син е по природа, в когото е залегнала „воля, която Аз сметнах за целесъобразна“[631]. ***LXVI.***

Добре де[632], понеже Синът е по същност, а не е създаден по воля, значи ли, че е нежелан за Отца и дали е Син против волята на Отца?[633] Ни най-малко, а е желан от Отца Син, и както сам рече: „Отец люби

---

[624] **невиди́мааго бо҃а сы́нъ** за Ὁ ἄρα τοῦ Θεοῦ Υἱὸς, **невиди́мааго** е добавено.

[625] **ближди да не,** *x* ἄρα μὴ.

[626] **богови работно є́сть, ѝ книгамъ сѧ сѫштамъ о҆тъ него сѫпротивла́є́тъ сѧ,** τῷ Θεῷ μάχεται, καὶ ταῖς παρ’ αὐτοῦ Γραφαῖς ἐναντιοῦται. Тук **работьнъ** в значение ‘действащ срещу някого’ е семантичен хапакс.

[627] χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ е преведено на новобългарски с „отпечатък на неговото същество’.

[628] **о҆тчє є́стьство ѝ съставъ** за ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις. Майеринг превежда ὑπόστασις в тази глава със субстанция, „die Substanz des Vaters“, M e i j e r i n g 1998: 74.

[629] **ни своє о҆тча ӱпоста́си о҆тъ во́ла нѣ́сть,** οὔτε τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐκ βουλήσεως ἂν εἴη.

[630] **о немь же бла́говолихъ,** Ἐν ᾧ ἠὐδόκησα, може да се схване като aoristus ingressivus, затова преводът е в сегашно време за вечния Отец и Син.

[631] **въ нємъ же ѝхъ́же а҆зъ ѝзвола́ю во́ла лежи́тъ.** ἐν αὐτῷ δὲ τῶν ἐμοὶ δοκούντων ἡ βούλησις ἀπόκειται.

[632] **во́лє о҆у҃бо,** Ἆρ’ οὖν.

[633] В „Пространното кредо“ (Ekthesis Makrostichos) от 345 г. бива отхвърлена тезата, че Синът произхожда от Отца без желание. (Срв. M e i j e r i n g 1998: 77.)

Сина, и Му показва всичко“ [Иоан. 5.20]. Както и да бъде благ е започнал не от волята, но не без воля и желание

187a

Бог е благ, защото който е, това му е желателно[634], така и който е Синът, започнал макар и не от волята, но не и без желание, нито против Неговата воля[635]. Както *Бог* е желаещ своята ипостас, така и Синът, бидейки собствен на неговата същност, не му е нежелан.

Следователно нека бъде желан и възлюбен Синът от Отца и така благоверно да разсъждава всеки за Божието желание и за това, което не е противно на Божията воля. Защото Синът чрез изволението, с което е желан[636] от Отца, чрез него и Сам люби и желае и почита Отца, и една е волята, която е от Отца в Сина, така че и от това се вижда, че Синът е в Отца *и Отец в Сина*[637].

И така, никой да не привнася[638] твърдението на Валентин за предшестващата воля, нито да се въвира междинен на единия Отец към единствения Син[639], сиреч като посредник[640]. Защото едно нещо е волята и съветът, които някой може да положи между Отца и Сина[641]. Едно е да се каже, че *Синът* е получил битие по воля, а друго е да се каже, че люби своя собствен му по същност Син и го желае. Да се каже, че е произлязъл по воля, значи, първо, да се обозначи, че никога преди не е съществувал, а след това и колебание в двете посоки, както вече бе споменато, тъй че всеки би могъл да допусне, че Бог би могъл и да не иска Сина. Но да може да се каже относно Сина, че можеше да не бъде, е зловерно и е дързост, която засяга същността на Отца, понеже се казва, че можеше да не бъде за собствената му *същност*.

---

[634] **є́же бо є́сть є́моу, и̑ хотѣ́ньно є́моу є́сть,** ὃ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ

[635] **не вес хотѣ́нїа. ни кромѣ во́лѧ,** οὐκ ἀθέλητον, οὐδὲ παρὰ γνώμην.

[636] **хотѣ́нїемь, и̑мьже хотѣ́нъ є́сть,** τῇ θελήσει ᾗ θέλεται.

[637] След **о́тци,** Πατρὶ, преписът пропуска края на фразата καὶ τὸν Πατέρα ἐν τῷ Υἱῷ.

[638] Глаголът ἐπεισάγειν се отнася до твърдения, свързани с указания за времето на възникването на Сина и привнасяне на временен елемент в съществуването на Троицата, въпросът за това богохулство е поставен още в Oratio I, глави 17 и 25.

[639] **ни въ́рѣи же сѧ въ сѷ́ѣдѫ҆ ѣ́ди́нѡго о́тца къ ѣ́диномꙋ̀ словеси,** μηδὲ μέσον τις ἑαυτὸν ὡθείτω τοῦ μόνου Πατρὸς πρὸς τὸν μόνον Λόγον.

[640] **рекъши съвѣшта́и҆шта.᾽ ѣ́ди́на** не отговаря на προφάσει τοῦ βουλεύεσθαι,᾽ **ѣ́ди́на** е добавено и след **ѣ́ди́на** изпуска Μαίνοιτο γὰρ ἄν τις.

[641] Преводът тук не отговаря на гръцката фраза **ѣ́ди́на. є́же бо кто въ междинѣ положитъ о́тца и̑ сы́на. во́лиж и̑ съвѣ́тъ** Μαίνοιτο γὰρ ἄν τις μεταξὺ τιθεὶς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ βούλησιν καὶ σκέψιν ‘Безумен е този, който поставя воля и съвет между Отца и Сина’.

187б

Същото би било да се каже, че Отецът можеше да не бъде благ, обаче както Той е благ винаги и според същността си, така и винаги по същност е пораждащ[642] Отец. А да се каже „Отецът желае Сина“ и „Словото желае Отеца“ не разкрива предшестваща воля, а неизменност по род на същността и отличителна особеност и подобие на естеството[643]. Както ако някой ще рече за сиянието и светлината, че сиянието няма предшестваща воля в светлината, а е нейно порождение по същност, изволяемо от родилата го светлина, не по съвет на волята, но по естество и в действителност. Така и за Отца и Сина всеки ще каже това по правилен начин[644], че Отецът люби и желае Сина, и Синът люби и желае Отца.

LXVII.

От това следва да не бъде наричан Синът продукт на волята, нито да се внася в църквата учението на Валентин, а *да се именува Синът* жива воля и истинско порождение по същност, подобно на сиянието от светлината. Така е казал и Отецът: „Сърцето ми отрони Слово благо“ [Пс. 44.2], в съгласие с това и Синът: „Аз съм в Отца, и че Отец е в Мене“ [Иоан. 14.10]. Ако Словото е в сърцето, къде е волята? И ако Синът е в Отца, къде е изволението? И ако сам е волята, как тогава волята е във волята? Това е абсурдно, иначе, както многократно беше казано, ще бъде Слово в словото, Син в сина, и Премъдрост в премъдростта. Защото всичко, което е на Отца, това е Синът.

188а

И в Отца няма нищо преди Словото, но в Словото е и волята, и чрез него ставащите по воля се осъществяват на дело, както ни научиха Божиите книги.

Бих желал нечестивците, изпаднали в такова безразсъдство и обсъждащи волята, сега да попитат, но не раждащите си жени, които те по-рано питаха: „Дали си имала син, преди да го родиш?“, но бащите, и да им кажат: „По предварителен съвет ли ставате бащи, или по естеството на вашето желание?“ И още: „Подобни ли са чедата на вашата същност и естество?“[645] Нека се засрамят поне от родителите, от които приеха сведение относно

---

[642] **и҆ сѫ́тьствомь родителнъ**, *x* (без UL76) γεννητικὸς τῇ φύσει, RS καὶ τῇ φύσει γεννητικὸς.

[643] **не҆ а҆вла́етъ во́лиж старѣишж. нъ сѫ́тьства прои́сньство и є́стьства свои́ство, и҆ подо́бие сказаетъ**, οὐ βούλησιν προηγουμένην δείκνυσιν, ἀλλὰ φύσεως γνησιότητα οὐσίας ἰδιότητα καὶ ὁμοίωσιν γνωρίζει.

[644] Тук ὀρθῶς, преведено с **прѣмо**, е в значение ‘правилно’, т.е. ‘православно’ и в съгласие с църквата.

[645] **вашего сѫ́тьства и҆ є́стьства**, τῆς φύσεως καὶ οὐσίας ὑμῶν, *x* ὑμῶν φύσεως καὶ οὐσίας.

раждането си[646] и от които се надяваха да получат знание. Родителите ще им отговорят: „Тези, които раждаме, са подобни на нас, а не на волята, и ставаме родители не по предварително намерение, но на естеството е свойствено да ражда, заради което и ние самите сме образи на родилите ни“.

Нека или еретиците да се осъдят сами и да престанат да питат жените за Божия Син, или да се поучат от тях, че син не се ражда със съвет, а по естество и в действителност. Подходящо и добро е за тях такова изобличение от хората, понеже тези злоумници разсъждават за Божеството по човешки. Защо все пак беснеят христоборците? И тези, подобно на другите им възражения, бяха разкрити и тяхното фантазиране[647] и баснотворство беше изобличено

188б

въобще. И затова са длъжни поне и късно, като видят в какви дебри[648] на безразсъдство са пропаднали, да изскочат и да бягат от мрежата на дявола, поучавани от нас. Човеколюбива е истината, която винаги зове: „Ако не ми вярвате заради телесната обвивка, то поне вярвайте на делата ми, за да разберете, че Аз съм в Отца и Отец е в мене“ [Иоан. 10.38, 14.10], и още: „Аз и Отец сме едно“ [Иоан. 10.30] и „Който е видял Мене, видял е Отца“ [Иоан. 14.9].

Но макар и Господ по навик да човеколюбства и желае да възвиси всички низвергнати, както казва песента на Давид [Пс. 145.8], нечестивците, като не желаят да чуят гласа на Господа [1Иоан 4.15], нито търпят да видят Христос като изповядвания от всички Бог и Божи Син, обикалят окаяниците, като бръмчащи насекоми[649], заедно с дявола, техния отец, като търсят поводи за безбожие. Какви пак *предлози* после всичко това или откъде могат да ги изнамерят? Освен само ако вземат назаем хули от юдеите на Каяфа, а от елините вземат безбожие? Божествените Писания са заключени [2Кор. 3.15] за тях и чрез тях те бяха изобличени по всякакъв начин като безумни и христоборци.

---

[646] Тук **пріѧшѧ възѧтиѥ** ‘получиха сведение’ не отговаря на ἀπήτησαν τὸ λῆμμα ‘(децата) изискваха изгодно сведение’.

[647] **привидѣнїѥ** за фантасía, **баснотворе́нїѥ** за μυθοπλασία.

[648] **въ коли́къ безꙋ́мїѧ бр҃тъ** за εἰς ὅσον ἀφροσύνης κρημνὸν.

[649] **жа́жели** за οἱ κάνθαροι, MA οἱ σκάνθαροι.

Цитирана литература

Алексеев 1999: Алексеев, А. А. Текстология славянской Библии. Санкт-Петербург, 1999.

Ангелов 1958: Ангелов, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 1. София, 1958 (редакция от Стишен пролог за септември–февруари от 1368/1370 (БАН 73), обнародвана от Б. Ангелов, 98–99).

Афанасьева 2017: Афанасьева, Т. И. Рукопись Vat. Slav. 14 как служебник митрополита Киприана. – В: Тезисы докладов участников IX Международной конференции „Комплексный подход в изучении Древней Руси“, www.drevnyaya.ru/vyp/2017_3/part_1.pdf

Афанасьева и др. 2015: Афанасьева, Т. И., В. В. Козак, Г. А. Мольков, Е. Г. Соколов, М. Г. Шарихина. Языковые инновации в переводах, связанных с именем Киприана. – В: Slovene, 2015, № 1, 14–38.

Бегунов 1973: Бегунов, Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

Бобров 2001: Бобров, А. Г. Монастырские книжные центры Новгородской республики. – В: Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. Ред. Д. М. Буланин. Санкт-Петербург, 2001, 3–123.

Вайан 1952: Вайан, А. Руководство по старославянскому языку. Москва, 1952.

Верещагин 2014: Верещагин, Е. М. Церковнославянская книжность на Руси. Москва – Берлин, 2014.

Вздорнов 1968: Вздорнов, Г. И. Роль славянских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления рукописей на рубеже XIV–XV вв. – В: ТОДРЛ, 23, 1968.

Вранска 1942: Вранска, Ц. Стилни похвати на Патриарх Евтимий. София.

Гальченко 2000: Гальченко, М. Г. О времени появления и характере распространения ряда графико-орфографических признаков второго южнославянского влияние в древнерусских рукописях конца XIV – первой половины XV вв. – В: Молдован, А. М., В. В. Калугин. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. Сб. статей. Москва: Древлехранилище, 123–152, www.ruslang.ru/doc/lingistoch/2000/08-galchenko.pdf

Гальченко 2001: Гальченко, М. Г. Второе южнославянское влияние в древнерусской книжности (Графико-орфографические признаки второго южнославянского влияние и хронология их появления в древнерусских рукописях конца XIV – первой половины XV в.). – В: Маслова, Р, М. Башлыкова, М. Калужнин. Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси. Избранные работы. Москва, Санкт-Петербург, 2001, 325–382.

Гезен 1884: Гезен, А. М. История славянского перевода символа веры. Санкт-Петербург, 1884.

Георгиева-Гагова 2001: Георгиева-Гагова, Н. Един вероятен преводачески автограф от първата четвърт на XV в. – В: Palaeobulgarica, 25, 2001, № 1, 79–94.
Голубинский 1900: Голубинский, Е. История Русской церкви (в 2 т.). Т. 2, ч. 1. Москва, 1900.
Голышенко, Дубровина 1967: Голышенко, В. С., Дубровина В. Ф., Синайский патерик, Москва, 1967.
Горский, Невоструев 1859: Горский, А. В., К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II: Писания святых отцов. Ч. 2: Писания догматические и духовно-нравственные. Москва, 1859.
Дар Константина: Дар Константина. – В: Главное собрание библиотеки Троицкой-Сергиевой Лавры, рукопись 793, фолио 469–471, stsl.ru
Десницкая 1978: Десницкая, А. В. О ранних балкано-восточнославянских лексических связях. – В: Вопросы языкознания, 1978, 2, 42–51.
Джурова, Станчев, Япунджич 1985: Джурова, А., Кр. Станчев, М. Япунджич. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София: Свят, 1985.
Добрев 2007: Добрев, И. Българите за руския народ, държава и култура, София, 2007.
Евсеев 1916а: Евсеев, И. Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Петроград, 1916.
Евсеев 1916б: Евсеев, И. Е. Новгородская Геннадиевская Библия 1499 г. Доклад на XV Новгородском Всероссийском Археологическом съезде, 1911 г. – В: Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде, 1911 г. Т. 2. Москва, 1916, срв. Альманах „Альфа и Омега“, 20, 1999, www.pravmir.ru/gennadievskaya-bibliya-1499-goda/
Живов 2006: Живов, В. М. Восточнославянское правописание XI–XIII века, Языки славянской культуры, Москва, 2006.
Зализняк 2003: Зализняк, А. А. Проблемы изучения Новгородского кодекса 11 века, найденнаго в 2000 г. – В: Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Любляна, 2003 г. Доклады российской делегации. Москва, 2003, 190–212.
Иванова 1967: Иванова, А. Троянски дамаскин. София, 1967.
Иванова 1981а: Иванова, К. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981.
Иванова 1981б: Иванова, К. Византийските източници за Похвалата на Константин и Елена от Патриарх Евтимий. – В: Старобългарска литература, 10, 1981, 3–15.
Иванова 1982: Иванова, К. Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий Търновски. – Старобългарска литература, 12, 1982, 30–53.
Иванова 1987: Иванова, К. О славянском переводе Паноплии догматики Евфимия Зигабена. – Исследования по древней и новой литературе. Ленинград, 101–105.
Иванова 2008: Иванова, К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.
Иванова, Спасова 1986: Иванова, К., М. Спасова. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски от Евтимий Търновски. – Стара българска литература. Житиеписни творби. София, 1986.
Илиев 2003: Илиев, И. Фотий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, 296–302.
Илиева 2016: Илиева, Т. Взаимодействия между общоупотребима и терминологична лексика в историята на българския книжовен език. (Наблюдения върху теолого-философската терминология в диахрония). – В: Български език, 2016, № 1, 74–90.
Илчев 1974: Илчев, Ст. Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София, 1974.
История 2008: Ангушева, А., Д. Атанасова, А. Бояджиев, Н. Гагова, М. Димитрова, М. Йовчева, А. Милтенова, Т. Савова, А. Стойкова, Л. Тасева. История на българската средновековна литература. Съст. А. Милтенова. София, 2008.

Истрин 1920: Истрин, В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1. Петроград, 1920.
Йовчева 2002: Йовчева, М. Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните памети в старобългарския календар. – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 382–393.
Йовчева 2006: Йовчева, М. Январская служба св. Афанасию Александрийскому в ранней славянской книжности. – В: Многократните преводи в Южнославянското средновековие. Доклади от международната конференция, София , 7–9 юли 2005 г. София, 2006, 91–110.
Йовчева 2008: Йовчева, М. Още веднъж за протографа на Путятиния миней (РНБ, Соф. 202). – В: Четвърти международен симпозиум „Преславска книжовна школа“. Т. 10. Шумен, 2008, 326–340.
Йовчева 2011: Йовчева, М. Старобългарските химнографски книги след Симеоновата епоха: Преславска редакция на Октоиха. – В: Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, 96 (15), 2011, 239–241.
Йовчева 2014: Йовчева, М. Старобългарският служебен миней. София 2014.
Йовчева, Славова, Милтенова 2008: Йовчева, М., Т. Славова, А. Милтенова. Старобългарската литература и източнославянската книжовна традиция. – В: История на българската средновековна литература. София: Изток-Запад, 2008, 306–312.
Казакова, Лурье 1955: Казакова, Н. А., Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва–Ленинград, 1955.
Калужняцки / Кенанов 2011: Калужняцки, Е. Съчинения на българския патриарх Евтимий (1375–1393). С предисловие, послесловие и приложение на Димитър Кенанов. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2011.
Карачорова 1989: Карачорова, И. Към въпроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира. – В: Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 130–245.
Карачорова, Мичева 2017: Карачорова, И., В. Мичева. Богословска и антиеретическа лексика в оригиналните произведения на Патриарх Евтимий. – В: Доклади от Международната юбилейна конференция на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ (София, 15–16 май 2017 година). София, 2017, 125–133, ibl.bas.bg/wp-content/uploads/2017/05/SBORNIK_IBE_15-16May2017.pdf
Карташев 1963: Карташев, А. В. М. Вселенские соборы. Москва, www.magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh01.htm
Кенанов 1994: Кенанов, Д. Литературните източници на „Похвално слово за Константин и Елена“ от Патриарх Евтимий. – В: Трудове на Великотърновския университет, 27/28, 1990, № 1, 1994, 159–190.
Книга Паломник 1899: Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 году. Под ред. Хр. М. Лопарева. Санкт-Петербург: Имп. Православное Палестинское общество, 1899.
Кошакин 1974: Кошакин, М. Српска књижевност у среднем веку. Београд, 1974.
Куев 1995: Куев, К. Написание за правата вяра. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, 789–793.
Кучкин 1976: Кучкин, В. А. Тверской источник Владимирского полихрона. – В: Летописи и хроники. Москва, 1976.
Левочкин 1988: Левочкин, И. В. Синодальный список Изборника Святослава. – В: Труды Отдела древнерусской литературы, 41, 1988.
Леонид архим. 1894: Леонид (Кавелин), архимандрит. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания гр. А. С. Уварова. Ч. 4. Москва, 1894.
Лурье 1961: Лурье, Я. С. К вопросу о „латинстве“ Геннадиевского литературного кружка. – В: Исследования и материалы по древнерусской литературе. Москва: АН СССР, 1961, 68–77.

Макарий архим. 1860: Макарий (Миролюбов), архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. 1–2. Москва, 1860.
Милтенов 2006: Милтенов, Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.
Минчев, Сковронек 2014: Минчев Г., М. Сковронек. Сведения о дуалистических ересях и языческих верованиях в Шестодневе Иоанна Экзарха. – В: Studia Ceranea, 4, 2014, 95–123.
Мирчев 1963: Мирчев, К. Историческа граматика на българския език. София: Наука и изкуство, 1963.
Мирчева 2006: Мирчева, Е. Германов сборник от 1358/1359 г. София, 2006.
Мирчева 2017: Мирчева, Е. Редки лексеми в старобългарския книжовен език (съцѣглъ, цѣглъ, цѣгьхъ). – В: Преславска книжовна школа, 17, 2017, 91–102.
Михайлов 1912: Михайлов, А. Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912.
Михеев 2012: Михеев, С. М. 22 древнерусских глаголических надписи-граффити XI–XII веков из Новгорода. – В: Slovo, No 62, Prosinac 2012, Zagreb, 63–99.
Николенкова 2006: Николенкова, Н. В. Успенский сборник XII века: к вопросу о характере состава, www.portal-slovo.ru/philology/37323.php
Николова 1998: Николова, Св. Проблемът за издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария завет. – В: Старобългарският превод на Стария завет. София, 1998.
Палаузов 1852: Палаузов, С. Н. Век болгарского царя Симеона. Санкт-Петербург, 1852.
Памятники 1851: Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 1. Санкт-Петербург, 1851.
Папалюгов 2013: Папалюгов, К. Св. Климент Охридски и неговият канон за св. Евтимий Велики (опит за богословско-екзегетически анализ). София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2013.
Пенев 1989: Пенев, П. Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. – В: Кирило-Методиевски студии, 6, 1989.
Пенкова 1986: Пенкова, П. Новооткрит акростих в погребалния чин на Зайковския требник. – В: Език и литература, 26, 1986, № 3, 35–43.
Пенкова 1987: Пенкова, П. Методиево градиво в старобългарската литургична традиция. – В: Кирило-Методиевски студии, 4, 1987, 265–271.
Пенкова 2008: Пенкова, П. Речник-индекс на Синайския евхологий. София, 2008.
Пенкова 2015: Пенкова, П. Свети Атанасий Александрийски. Второ слово против арианите. Въведение и критично издание на славянския текст. София, 2015.
Пенкова 2016: Пенкова, П. Свети Атанасий Александрийски (Велики). Трето слово против арианите. Изследване и издание на текста. София, 2016.
Пенкова 2017: Пенкова, П. Възприемането на Атанасий Александрийски в западната традиция и влиянието ѝ върху Константин Преславски в превода на словата против арианите. – В: Преславска книжовна школа, 17, 2017, 24–37.
Пентковский 2003: Пентковский, А. М. Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы. – В: Богословские труды, 38, 2003, 321–355.
Пентковский 2014: Пентковский, А. М. „Охрид на Руси“: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях. – В: Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир „Кирилометодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски“ (Охрид, 3–4 октомври 2013). Скопје, 2014, 43–65.
Пентковский 2016: Пентковский, А. М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX – первой половине X веков. – В: Slověne, 2016, № 2, 54–120.

Полное собрание русских летописей 1926: Полное собрание русских летописей, издаваемое постоянною Историко-Археографической комиссиею Академии наук СССР. Т. 1. Лаврентьевская Летопись. Вып. 1: Повесть временных лет. Издание второе. Ленинград, 1926.

Попконстантинов 2003: Попконстантинов, К. Проучвания на археологически паметници от IX–X век. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, 383–398.

Попконстантинов, Константинова 1984: Попконстантинов, К., В. Константинова. Към въпроса за черноризец Тудор и неговата приписка. – В: Старобългарска литература, 15, 1984, 106–118.

Попов 1985: Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. – В: Кирило-Методиевски студии, 2, 1985.

Православная энциклопедия 2008: Жидовствующие. – В: Православная энциклопедия. Т. 19. Москва, 2008, 185–194, www.pravenc.ru/text/182289.html

Райнхарт 2016: Райнхарт, Й. Два старобългарски превода на Видение Константиново (BHG 396) и на Обретение на Кръста Господен (BHG 409). – In: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Sofia, 2016, 457–470.

Русев 1982: Русев, П. Похвалното слово за Константин и Елена от Евтимий Търновски. – В: Старобългарска литература, 12, 1982, 14–29.

Саенко 1980: Саенко, Л. П. К истории славянского перевода текста Лествицы Йоанна Синайского. – В: Palaeobulgarica/Старобългаристика, 4, 1980, № 4, 19–24.

Северьянов 1922: Северьянов, С. Синайская Псалтырь, Глаголический памятник XI века. Петроград, 1922.

Славова 1989: Славова, Т. Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. – В: Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 15–129.

Славова 2009: Славова, Т. Книжовни средища през IX–X век. – В: История на българската средновековна литература. София, 2009, 78–83.

Славова 2013: Славова, Т. Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил. София, 2013.

Славова 2017: Славова, Т. За езика на Учителното евангелие на презвитер Константин (лични и нелични глаголни форми). – В: Palaeobulgarica/Старобългаристика, 2017, № 2, 3–21.

Славяно-русский пролог 2010: Славяно-русский пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. 1: Текст и комментарии. Изд. подгот. Л. В. Прокопенко, В. Желязкова, В. Б. Крысько, О. П. Шевчук, И. М. Ладыженский. Под ред. В. Б. Крысько. Москва: Издательский центр „Азбуковник“, 2010.

Смирнов 1917: Смирнов, И. М. Синайский патерик в древнеславянском переводе. Сергиев посад, 1917.

Соболев 2003: Соболев, А. Н. Новгородская псалтырь XI века и её антиграф. – В: Вопросы языкознания, 2003, 113–143.

Соболевский 1903: Соболевский, А. И. Переводная литература Московской Руси X1V—XVП веков. Библиографические материалы. СПб., 1903.

Спасова 2004: Спасова, М. Цитатите от Псалтира в Учителното евангелие от 1343 г. и проблемите около славянския превод на Библията. – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004, 71–128.

Стенсланд 1985: Стенсланд, Л. Почему древненовгородские писцы делали так мало ошибок при написании аффрикат ц и ч. – В: Russian Linquistics, 9, 1985, No. 1, 27–33.

Стојановић 1901. Стојановић, Љ. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске Краљевске Академије. Београд, 1901 днес Arhiv SANU, Inv. br. 95 /135/.

Творогов 1990: Творогов, О. В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (Статья вторая: Памятники агиографии). – В: Труды Отделения древнерусской литературы, 46, 1990, 196–225.

Темчин 2004: Темчин, С. Ю. Этапы становления славянской гимнографии (863 – ок. 1097). Ч. 2. – В: Славяне и их соседи. Вып. 11. Москва, 2004, 53–94.
Тихова 2012: Тихова, М. Старобългарското Учително евангелие на Константин Преславски. – В: Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris, 58, 2012.
Томова 2013: Томова, Е. Из манастирските сбирки в Румъния. Нов проложен разказ за св. Иларион Мъгленски от XV век. – В: ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟ. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. Христо Трендафилов. Шумен, 2013, 466–470.
Тотоманова 2008: Тотоманова, А.-М. Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2008.
Туницкий 1913: Туницкий, Н. Л. Св. Климент, епископ словенский: Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1913.
Турилов 2012: Турилов, А. А. Южнославянские переводы XIV–XV вв. – В: Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Москва, 2012.
Успенский сборник 1971: Успенский сборник XII–XIII вв. Под. ред. С. И. Коткова. Москва: Наука, 1971.
Фасмер 1973: Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Том 4. Москва, 1973.
Федер 2016: Федер, У. Р. Псевдо-Атанасий Александрийски. Въпроси и отговори към княз Антиох. Т. 1–2. Шумен, 2016.
Флоря 1982: Флоря, Б. Н. Греки-эмигранты в Русском государстве 2-й пол. XV в. Политическая и культурная деятельность. – В: Руско-балкански културни връзки през Среднековието. София, 1982, 123–143.
Фонкич 1977: Фонкич, Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). Москва: Наука, 1977.
Христова-Шомова 2004: Христова-Шомова, И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004.
Хрущов 1868: Хрущов, И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. Санктпетербург, 1868.
Цибранска 2007: Цибранска-Костова, М. **Заповѣди с҃тыихъ о҃ць** в Синайския евхологий и западноевропейските пенитенциали. – В: Старобългарска литература, 37–38, 2007, 91–113.
Шустер-Шевц 1998: Шустер-Шевц, Х. К вопросу о так называемых праславянских архаизмах в древненовгородском диалекте русского языка. – В: Вопросы языкознания, 6, 1998.
Щеголева 2002: Щеголева, Л. И. Житие святого Афанасия Александрийского в переводной литературе Древней Руси. – В: Мир житий. Сборник материалов конференции (Москва, 3–5 октября 2001 г.). Москва, 2002, 12–25.
Щепкин, 1903: Щепкин, В. Саввина книга (Памятники старославянского языка, т. 1, вып. 2). Санкт Петербург: Имп. АН, 1903.
Юрченко 2003: Юрченко, А. К проблеме идентификации одного из древнейших памятников славянской письменности, прежде известного как „Написание о правой вере“ святого Константина-Кирилла, просветителя славян, textology.ru/urch/pv/pv1.pdf

Abramowski 1991: Abramowski, L. Die dritte Arianerrede des Athanasius, Eusebianer und Arianer und das westliche Serdiense. – In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 102, 1991, 395–396.
Ajnalov 1933: Ajnalov, D. V. Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Grossfürstentums Moscau. Berlin–Leipzig, 1933.
Baert 2004: Baert, B. A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image. Leiden-Boston, 2004.

Bleckmann 2012: Bleckmann, B. Sources for the History of Constantine. – In: Lensky, N. (ed.). The Cambridge Companion to the Age of Constantine. Cambridge University Press, 2012², 14–34.
Borgehammar 1991: Borgehammar, S. How the Holy Cross was Found: From Event to Medieval Legend (Bibliotheca Theologiae Practicae 47). Uppsala University/ Almqvist & Wiksell International, 1991.
Bernard 1952: Bernard, R. L'Image de Dieu d'après St. Athanase. Paris, 1952.
Clayton 1989: Clayton, A. L. The Orthodox Recovery of a Heretical Proof-text: Athanasius of Alexandria's Interpretation of Proverbs 8:22-30 in Conflict with the Arians. Ann Arbor, Mi: University Microfilms International, 1989.
Daiber 2015: Daiber, T. Roman or Byzantine Liturgy? Theological Terminology in the Vita Methodii. – In: Palaeobulgarica, 39, 2015, No 2.
De Boor 1904: De Boor, C. Georgii Monachi chronicon, edidit Carolus de Boor. Lipsiae, 1904.
Decretum Gelasianum: Decretum Gelasianum, www.thelatinlibrary.com/decretum.html, English translation at: www.tertullian.org/decretum_eng.htm
Dillon 1996: Dillon, J. M. The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220. Dublin, Cornell Univ. Press, 1996².
Dostál 1959: Dostál, A. Clozianus, staroslověnsky hlaholský sborník tridentský a innsbrucký. Praha: Československá akademie věd, 1959.
Dragojlović 1973: Dragojlović, D. Bogomilisme et mouvements hérétiques dualistes du Moyen Âge. – In: Balcanica, 4, 1973, 121-143.
Dyad: Dyad (Greek philosophy). – In: Wikipedia, en.wikipedia.org/wiki/Dyad_(Greek_ philosophy)
Encyclopaedia Slavica Sanctorum: http://www.eslavsanct.net/
Ernest 2004: Ernest, J. D. The Bible in Athanasius of Alexandria. Atlanta: Brill Academic Publishers, 2004.
Garitte 1958: Garitte, G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siecle). Edite, traduit et commente par G. Garitte. Brüssels, 1958.
Gemeinhardt 2011: Gemeinhardt, P. (Hrsg.). Athanasius Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
Guidi 1907: Guidi, I. Un BIOS di Costantino. – In: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. 5, vol. 16, 1907 (ed. Vita Constantini et Helenae (BHG 364).
Gwynn 2007: Gwynn, David M. The Eusebians. The polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the 'Arian Controversity' (Oxford Theological Monographs). Oxford University Press, 2007.
Hägg 1999: Hägg, T. Photius as a reader of hagiography: Selection and criticism. – In: Dumbarton Oaks Papers, 53, 1999, 43–58.
Hannick 2006: Hannick, Ch. Der Beitrag des Patriarchen Evtimij zur erneuten Übersetzung homiletischer Texte im südslavischen Mittelalter. – В: Многократните преводи в Южнославянското средновековие. София, 2016.
Hanson 1988: Hanson, R. P. C. The Search for the Cristian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
Heil 2011: Heil, U. De synodis Arimini in Italia et Selucia in Isauria. – In: Gemeinhardt, P. (Hrsg.). Athanasius Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 221–226.
Hinterbergen 2011: Hinterbergen, M. Die Konstantinsvita im Späten Byzanz: vorläufige Ergebnisse einer Gegenüberstellung palaiologenzeitlicher Metaphrasen. – Graeco-Latina Brunensia, XVI, 2, 41–59.
Jagić 1883 (1960): Jagić, V. Quattuor Evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus Glagoliticus. Berlin, 1883; reprint Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1960.
Lieu 1998: Lieu, S. From legend to history: The Medieval and Byzantine transformation of Constantine Vita. – In: Constantin: History, Historiography and Legend. Ed. S. Lieu, D. Montserrat. London, 136–176.

Lieu, Monserrat 1996: Lieu, S., D. Monserrat. From Constantine to Julian: Pagan and Bysantine Views: A Source history. London and New York, 1996.
Lytvynenko 2017: Lytvynenko, V. V. Old Slavonic translation of Orationes contra Arianos (Reasons for translation and the issue of transmission). – In: Europa Orientalis, 36, 2017, p. 12.
Lytvynenko 2018: Lytvynenko, V. V. Selective Textual Evidence as a Case for a Single Translation of Athanasius' Orations against the Arians into Old Slavonic, 2018 (to be published).
Matejic, Thomas 1992. Matejic, P., H. Thomas. Catalog. Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library. Vol. 1–2. The Ohio University, Columbus, 1992, http:\\library.osu.edu.find\collections\hilandar-research-library\manuscipt collection\manuscript-collection-on-microform-in-the-hrl
McCulloh 1978: McCulloh, J. (ed.). Hrabanus Maurus, Martyrologium, CCCM 44. Turnhout, 1978.
McCulloh 1979: McCulloh, J. Martyrologium excarpsatum: a new text from the early Middle Ages. – In: Saints, Scholars and Heroes. Studies in Medieval Culture in Honour of Charles W. Jones. Vol. 2. Ed. by Margot H. King and Wesley M. Stevens. Collegeville, Minnesota: Hill Monastic MicroÀlm Library, 1979.
Meijering 1996: Meijering, E. P. Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil 1: Kapitel 1–25. Amsredam: J. C. Gieben, 1996.
Meijering 1997: Meijering, E. P. Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil 2: Kapitel 26–58. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997.
Meijering 1998: Meijering, E. P. Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil 3: Kapitel 59–67. Amsterdam: J. C. Gieben, 1998.
Miklosich 1963: Miklosich, Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum: emendatum auctum. Aalen: Scientia Verlag, 1963.
Mühlenberg 1992: Mühlenberg, E. Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea, Christliche Exegese zwischen Nicaea ung Chalzedon. Ed. J.van Oort, U. Wickert. Pharos, 1992, 132–147.
Müller 1952: Müller, G. (S. J.) Lexicon Athanasium. Berlin: Walter de Gruyter&Co, 1944–1952.
Müller 2011: Müller, Ch. Lateinische Übersetzungen, Athanasius latinus. – In: Gemeinhardt, P. (Hrsg.). Athanasius Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 378–380.
Obolensky 1988: Obolensky, D. Six Byzantine Portraits. Oxford: Oxford University Press, 1988.
Opitz 1934: Opitz, H.-G. (Hrsg.). Athanasius Werke. Bd. 3. Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328. Lfg. 1–2. Berlin/Leipzig, 1934.
Pavić 1970: Pavić, M. Istorija srpske književnosti baroknog doba (XVII i XVIII vek). Beograd, 1970.
Penkova 2008: Penkova, P. On the Authorship of **сълнїе о празднице пасхы** Attributed to Athanasius of Alexandria. – In: Scripta&e-Scripta, 6, 2008, 279–303.
Petrus Higumenus 1849: Petrus Higumenus. Appendix ad Petri Siculi historiam Manichaeorum seu Paulicianomm. Göttingen, 1849.
PL: Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. T. 1–221. Paris, 1844–1864.
Posset 2013: Posset, Fr. Marcus Marulus and the Biblia Latina of 1489: An Approach to His Biblical Hermeneutics. Köln, Weimar, Wien, 2013.
Raab 1958: Raab, H. Zu einigen niederdeutschen Quellen des altrussischen Schrifttums. – In: Zeitschrift für Slawistik, 3. 2–4, 1958, 323–335.
Richard 1945: Richard, M. L' introduction du mot „hypostase" dans la théologie de l' incarnation. – In: Mélanges de Science Religieuse, 2, 1945, 5–32, 243–270.
Ritter 2011: Ritter A. M., Der dreieinige Gott, Athanasius Handbuch, 291–299, 2011, Tübingen.
Robertson 1891: Robertson, A. (ed.). Select writings and letters of Athanasius, Bishop of Alexandria, Ad Afros epistola synodica, To the bishops of Africa, Letter of ninety

bishops of Egypt and Libya. – In: Schaff, Ph., K. Wace (eds.). A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers. Ser. 2, vol. 4. London, 1891, New York, 1892; reprinted Edinburgh, 1998, T&T Clark.

Robertson 2007: Robertson, J. M. Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria, Oxford, 2007.

Rose 2017: Rose, E. The Gothic Missal. Turnhout: Brepols Publishers, 2017.

Schaff, Wace 1892: Schaff, Ph., H. Wace (eds.). Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Vol. 3. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1892.

Sjøberg 1993: Sjøberg, A. Öpir – runristare i Uppland och hovpredikant i Novgorod (Långhundraleden – en seglats i tid och rum), 50 bidrag om den gamla vattenleden från Trälhavet till Uppsala, 1993, 184–188, срв. Sjøberg, A. Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert? – In: Society and Trade in the Baltic during the Viking Age. Papers of the VIIth Visby Symposium, August 15th–19th, 1983 (Acta Visbyensia, 7). Ed. Sven-Olof Lindquist. Uddevalla, 1985, 69–78.

SJS 1959–1997: Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae palaeoslovenicae. Ed. J. Kurz. Praha, 1959–1997.

Svane 1971: Svane, G. Kozma Presbyterens traktat mod de bulgarske kaettere (Bogomilerne). Aarhus, 1971.

Tetz 1979: Tetz, M. Athanasius von Alexandrien. – In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 4. Berlin–New York, 1979, 333–349.

Tetz, Metzler, Hansen, Savvidis 1998: Tetz, M., K. Metzler, D. U. Hansen, K. Savvidis. Athanasius Werke. Bd. 1. Teil 1. Die Dogmatischen Schriften. Lfg. 2. Orationes I et II contra Arianos. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1998.

Tetz, Wyrwa 2000: Tetz, M., D. Wyrwa. Athanasius Werke. Bd. 1. Teil 1. Die dogmatischen Schriften. Lfg. 3. Oratio III contra Arianos. Berlin–New York, 2000.

Theodoret 1892: Theodoret. Ecclesiastical History. – In: Theodoret, Jerome Gennadius, Rufinus. Historical writings (Schaff, Ph., K. Wace (eds.). A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers. Ser. 2, vol. 3), 1892.

Thomson 1991: Thomson, Fr. Les cinq traductions slavonnes du „Libellus de fide orthodoxa“ de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolite de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev. – In: Revue des études slaves, 63, 1991, 22–35.

Vaillant 1954: Vaillant, A. Discours contra les Ariens de Saint Athanase. Version slave et traduction en francais. Sofia: Académie des Sciences de Bulgarie, 1954.

Vinzent 1993: Vinzent, M. Asterius von Kappadokien. Die Theologischen Fragmente (Supplements to Vigiliae Christianae, 20). Leiden: Brill ACAD, 1993.

Vinzent 1993a: Vinzent, M. Gottes Wesen, Logos, Weisheit und Kraft bei Asterius von Kappadokien und Markell von Ankyra, Vigiliae Christianae. Bd. 47, Nr. 2. Leiden–New York–Köln, Brill, 1993, 170–191.

Vinzent 2011: Vinzent, M. Schriften gegen Eusebianer und Homöer, Orationes contra Arianos I–III. – In: Athanasius Handbuch. Hrsg. P. Gemeinhardt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 197–204.

Vinzent 2011a: Vinzent, M. Athanasius und Markell von Ankyra. – In: Athanasius Handbuch. Hrsg. P. Gemeinhardt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 129–131.

Weiher, Šmidt, Škurko 2007: Weiher, E., S. O. Šmidt, A. I. Škurko. Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij, Uspenskij spisok, 1.-8. Mai (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris, 39). Freiburg i. Br.: U.W.Weiher, 2007.

Wickert 1911: Wickert, J. Die Panoplia des Euthymius Zigabenos. Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung. – In: Oriens Christianus, 8, 1911, 278–388.

Winkelmann 1989: Winkelmann, F. Zur Überlieferung der Vita Athanasii praemetaphrastica (BHG Nr. 185). – In: Sacris Erudiri, 31, 1989/90, 455–464.

The Old Bulgarian Translation of Athanasius of Alexandria's *Third Oratio against the Arians* by Konstantin Preslavski, interpreted into modern Bulgarian language

Summary of the research results

The author offers the contemporary Bulgarian reader a translation of the Old Bulgarian transmission of Athanasius of Alexandria's *The Third Oratio against the Arians.* In 906 Konstantin of Preslav translated a collection of four Athanasius' *Oratione*s *against the Arians*, and one Explanation Letter for Passover Celebration from Greek into Old Bulgarian. The earliest known copy, dated 1489, is retained in a manuscript of the Pogodin collection (Pog. 968 in the State Bibliotheca of St. Petersburg), and contains besides the above mentioned five texts the Vita of St. Athanasius, all together under the heading "Athanasius' book". In the scriptorium of the Novgorod Archbishop Gennady and in the neighboring monasteries a total of three copies of Athanasius' book were prepared at the end of the 15th century. In the colophon to one of these copies, made in the same year 1489 in the Volokollam monastery, the scriber notes that he has in his possession two different versions of the text: one "old" and one "new Athanasius". In the Volocollam manuscript were two versions of Athanasius Vita. The Volocollam soppy served as protograph in the middle of 16th century, when three calligraphy manuscripts were made at the request of the Novgorod, Moscow and all Russian Metropolitan Macarius. Macarius used one of these copies, Uspenski, GIM Usp. 994, for the May volume of his Great Menaia Reader.

The author has published the Second Oratio (P e n k o v a 2015) and the Third Oratio (P e n k o v a 2016) with parallel Greek and Church Slavonic texts, Greek readings, comments and index. The lists of deviation between the Slavonic translation and the known Greek copies of Athanasius were published in the editions of Oratio II and Oratio III.

The Slavonic readings confirmed that the Slavonic version of Oratio III was a free translation from a Greek protograph, belonging to the so-called mixed ***x-*** and *RSP*-tradition in the terms of the last edition of the Greek Oratio III by T e t z, M., D. W y r w a *Athanasius Werke,* 1.1, vol. 3, Die dogmatischen Schriften. Oratio III Contra Arianos 2000, Berlin and New York)**.** Closest to the alleged Slavonic protograph of Oratio II and III is the text of the Greek manuscript Atheniensis gr. 428, 11th c.

A comparison between Oratio II and Oratio III in MS 968 proved that Konstantin's translation of Oratio II has already in the 10th century been a subject of a sequentially Greek redaction towards a strict verbatim translation following the Greek *x*-tradition; some grammatical constructions in this text are foreign to the Slavic grammar. The researcher claims, that the Oratio III corresponds to a Greek protograph, belonging to the so-called mixed ***x-*** and *RSP*-tradition, but the Slavonic Oratio III has not been edited with the purpose to remove the *RSP*-readings. The explanation for the missing verification of Oratio III with a "pure" Greek x-version is in the different nature of Athanasius exegesis in this Oratio. The Slavonic Oratio III's slight deviation from all extant Greek copies testifies to an unknown Greek source of Constantinople origin as protograph for Konstantin's translation.

The manuscript Pog. 968 consists of five Athanasius' works, as well as five "books" of Athanasius are mentioned by Photius in *Myriobyblon.* The Athanasius' Vita placed before the *Oration against the Arians* is an early Slavonic compilation, belonging to the hagiographic collection for May. It was added in the Slavonic proto-collection probably in connection with two events: the death of Athanasius and Prince Boris on the same day, the 2nd of May.

The first editing of Athanasius' book was carried through in Preslav after the death of Konstantin and before the transfer of the Preslav protograph to Novgorod. Only Oratio II has been subject to secondary revision, the editor used an unknown Greek copy belonging to the "pure" Greek *x*-tradition. Oratio I and Oration III have not been edited and have preserved the features of the original free translation. They point to a Greek protograph of Athanasius, which must have belonged to a mixed *x*- and *RSP*-tradition. The alleged Greek source for the Preslav translation has a shared prototype with such Greek manuscripts as Atheniensis gr. 428, Patmiacus A3 and Patmiacus A4. The editing time coincides probably with the revision of type G-Triodes or the compilation of monthly Menaia collections such as Suprasl Martian menaia in the middle of the 10th century. The most characteristic feature of this first revision in terms of terminology was the replacement of the terminus **сѫщество** with **естьство** for Greek οὐσία.

There are words and phrases in the copies that have no support in the Greek original. The differences between Pog. 968 and the Uspenskij manuscript were already listed in the edition text of the Second Oratio in the of 2015. The choice to compare these two copies was based on the oldest and best preserved one in the collection of Pog. 968 and the most corrupt version in Uspenskij, printed in *Great Menaion-Chetyi* of Metropolitan Makarij). The different readings between Pog. 968, Volokollam and Uspenski manuscripts are for first the time included in this book. After an analysis of these three copies of the *Third Oration against the Arians* the author concludes, that all copies are branches of the same common prototype-translation made by Konstantin of Preslav and transferred to Novgorod. On the one hand the three texts show the same deviations from Greek and have the same specific peculiarities of translation, but on the other hand the Slavonic template of Volokollam and the based on it Uspenskij have been subject of a graphic reform. The Volokollam presents a mix of Russian phonetic features and graphical rules, used inconsistent and connected with the South

Slavonic influence. The graphical rules are carried out in a consistent manner in Uspenski, very similar to that of Patriarch Evtimi of Tyrnovo. One peculiarity in the spelling of Uspenski is the random use of the capital letter K at the beginning or in the middle of the words on every sheet, which creates a special visualization of Konstantins name.

A question is asked about the possible existence of the copy of Preslav's translation in Mount Athos at the time of Evtimi. Some parallels between Evtimis *Encomium of Konstantin and Elena* and Russian stories from different centuries concerning the Vita of Konstantin are indirect testimonies for the probable existence of a common Konstantin's pro-Vita. The text of Konstantin's pro-Vita has been used in Novgorod at the time of Metropolitan Ilarion and supposedly a similar text has been preserved in Mount Athos.

Some traces of Glagolitic graphemes are preserved in the Cyrillic copy of Pog. 968, but the evidence of special Cyrillic drawings like ѧ and ѫ talk in favor of Cyrillic protograph as the "old" Athanasius. One Glagolitic letter ⱍ sees on the sheet 166b. The translation language of the manuscript Pog. 968 confirms the Preslav origin of the Slavonic protograph. Some different Greek readings are attested only in the Greek manuscripts Patmiacus 4, and Patmiacus A3 and in the respective segments in the Slavonic translation of Pog. 968. The two Greek manuscripts originate from the scriptorium of the Evergetida monastery in Constantinople. It is considered by Mango that the famous Novgorod "dogmatic" Icon "The Annunciation of Ustyug", 11th century, comes from the Evergetida monastery. The author suggests that the geographical path to transfer the copy of Konstantin's translation to Novgorod can be via Constantinople, because the icon illustrated the Athanasius' doctrine of the Logos. Other hypotheses about the transfer of Konstantin's translation durig X–XV centuries are also discussed.

In the edition of Oratio III (P e n k o v a 2016) the author reviewed the recent scholar works on the Greek text. She based the arguments for the authenticity of the Oratio III on the thematic and lexical parallels between Oratio II and Oratio III. The lexical proximity between *Oratio I–III* and the *Letter to the Bishops of Egypt and Libya* in the Slavonic Athanasius book in Pog. 968 leaves no doubt that all five texts in this manuscript are translated by a single translator, as a free ad sensum translation.

In the present book the author continues the study of Athanasius and Konstantin's exegesis. The linguistic exegesis, developed by Athanasius in his comments to the Holy Scripture, was adopted and expanded by Constantine of Preslav to express the antonymy of 'constant, eternal divine substance' versus 'non-divine existence, limited in time and space'. Constantine of Preslav created a *theological register* and coined a special Slavonic doublet for each of the two dimensions – divine or not divine. He implemented the linguistic exegesis on morphological, syntactical and graphical level, too. The Old Bulgarian theological doublets for one single Greek term are distinctive for Konstantin's translation style. The modern Bulgarian language has not preserved some of Konstantin's innovations. It is important to emphasize, that Konstantin adopted a terminology that is contemporary to the 3rd century discussions. The Slavonic

translator's choice for ὅμοιος corresponds to the vocabulary of the theological discussion during the period 342–344. Instead of ὁμοούσιος (**единосѫщьнъ**, **единоестьствьнъ**, **купьносѫщьнъ** in the later Slavonic manuscripts) Athanasius uses τῇ τοῦ Πατρὸς ἀϊδιότητι συνὼν, translated by Konstantin with **съ присносѫщьствомъ ѻ҃тьчемъ сы́**. Konstantin preferred **тъчьнъ** 'exact' instead of **подобьнъ** 'similar', when used for the unique Logos as God's Son. About the Son's consubstantial existence with the Father, Konstantin created innovations such as **съцѣглъ** 'the only one co-divine', **породъ** 'genesis of the divine substance', **присносѫщьнъ** 'eternal divine', **естование** 'another form of existence', **есты** 'being eternal' etc. The Novgorod copy in Pog. 968 preserved the Old Bulgarian vocabulary of the protograph (**куми҃ръ**, **блъхуии**, **куръблъкъ**, **съцѣглъ**, **ꙋьстини**, **простыни**, **куждьма**, **трѣсна**, **колимога**, **санъ**, **сѧти**). Konstantin's explicit use of praeterita as a language tool for salvation (the opposition "imperfect for the divine" versus "aorist for the created world") was replaced with preteritum in the later Russian copies.

The redaction of Athanasius in Preslav confirms, that there have been two different orientations in Preslav translations, usually designated as *idiomatic* (the translations of John the Exarch and Constantine of Preslav) or *literal* (the "second" translations of the same Greek texts) reflected a shift in the theological concept. The original theological concept, introduced by John the Exarch and Constantine of Preslav, was based on ideas put forward in the dogmatic works of Athanasius of Alexandria. The two men of letters decided to translate the original works of the Fathers of the Orthodox Church in preference to their contemporary Byzantine writers or hermeneutics compilations. Philological concerns related to the Orthodox Christological interpretations were very significant in their works and indicated the trend to differentiate the independent Preslav church form other churches in East and West. Konstantin of Preslav created a significant part of the Triode with his "signature" in form of acrostics. John the Exarch introduced his own concept of meaningful translation. The next generation of Preslav translators assumed the theological formula of John Damascene as an attempt at theological standardisation with their contemporary Constantinople's norms. Judging by the content of the chapters of *Expositio fidei* that had not been translated or used, probably deliberately, by John the Exarch (such as chapters 59, 60, 91), the theological concept supported by John Damascene might not have been entirely consistent with the "grammatical exegesis" introduced by the two outstanding Preslav authors.

In the later copies or miscellanea of Preslav translations the same Preslav lexical stock was applied for both theological concepts, but with striking difference in the perception of the same words. Many of the neologisms, coined by John the Exarch and Constantine of Preslav, were forsaken by the translators of the late Preslav Literary School (approx 927–971) or the copyists due to the semantic differences of the Christian terms.

A historical discource of the Slavonic antiariana is incuded. A particulare attention is fokused on the works of patriarch Eythymius of Tarnovo, especially the textological relationship between Eythymios' "The Panegyric for St. Con-

stantine and Helena" and a number of Greek and Slavonic medieval sources: Eusebius of Caesarea's "Life of Constantine", Athanasius of Alexandria's "Orationes contra Arianos", the Guidi-Vita of Constantine (BHG 364), the Gedeon-Vita of Constantine (BHG 363), "De inventione sanctae crucis" by Alexander the Monk, the Homily of Gregorius Presbyter "Κυριακή τῶν Αγίων πατέρων τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου" and the anonymous "De donatione Constantini". The Eytimius' Panegyric indicates the free use of the Greek and Slavonic sources: some miracles are probably transferred from an earlier Slavonic pro-Vita, consisting of two parts: the vision of Constantine and the legende of finding the cross. Parallels are shown between the Eytimius' Panegyric, extracts from Vita BHG 364, Vita BNG 363, and the translation of "De donatione Constantini" (cf. the manuscript 793, pp. 469–471, in the library of Trinity Lavra of St. Sergius). The description of the other events, like the miracles of the martyrs Chrisantios and Musonios, the dispute between Alexander of Alexandria and one unnamed philosopher as well as the narrative on Elena in Jerusalem has been found in a Greek Homily of Gregorius Presbyter. The dispute between Alexander of Alexandria and one unnamed philosopher as well as the narrative on Elena in Jerusalem are segments in the Chronicle of George Hamartolos. The author identifies the philosopher mentioned by Eythimius as Asterius the Sophist acc. to Athanasius's "Orationes". Acc. to the linguistic details Eythimius became acquainted with one Old Bulgarian pro-Vita of Constantine. The author suggests that this pro-Vita of Preslav origin was edited at the same time as Konstantin of Preslav's translation of Athanasius of Alexandria's "Orationes" before the transfer of "Orationes" to Novgorod.

С ИЗДАНИЯТА, подготвени от проф. Пиринка Пенкова, за първи път се въвежда в научно обращение транскрибираният текст на *Второто*[1] и *Третото слово*[2] против арианите по Новгородски ръкопис от XV в. (Пог. 968). Придружени със задълбочено монографично изследване и индекс на словоформите, тези издания са солидна база за разнопосочни проучвания върху този важен паметник на старобългарската книжнина, включително и лингвостатистически. В случая статистиката е полезна, тъй като чрез нея можаха да се открият и докажат с обективни методи редица особености на текста, които при описателния подход остават скрити. Това е начин да се изучи, от една страна, масовостта, количествената страна на явленията в езика от съответния исторически период, а от друга, да се открояят индивидуалните характеристики на авторовия стил. Тук методът е използван паралелно с приложените в изследването на проф. Пенкова традиционни текстологични и лингвистични методи, за да потвърди по още един категоричен и безпристрастен начин, че двете слова принадлежат на една и съща генерална съвкупност, както и че трябва да бъдат отнесени към преславския кръг паметници, обобщавайки данните от публикуваните в изследванията на проф. Пенкова лексикографски справочници.

---

[1] Пенкова 2015.

[2] Пенкова 2016.

Татяна Илиева – КМНЦ (БАН)

Статистически наблюдения върху старобългарския превод на Второ и Трето слово против арианите от Атанасий Александрийски

Summary: The present study is an attempt to apply statistical methods in investigating the vocabulary of Old Bulgarian on the basis of lexical material from the Old Bulgarian Translation of the Oratio II и III contra Arianos of Athanasii from Alexandreia. Tables and charts are used to present a glotometric characterization of the lexical material under study. A comparison is made with data from other Old Bulgarian written monuments that have already been the object of similar studies.

С превода на четирите слова против арианите от Атанасий Александрийски Константин Преславски продължава една от основните идейно-тематични линии, заложени в книжовното дело на първоучителите – философско-полемичната. Поел задълженията на преславски епископ, той охранява чистотата на новата вяра от еретически извращения, като чрез този си превод защитава основния, крайъгълния догмат на християнската богословска система – учението за Светата Троица.

След обнародването на славянската версия на Атанасиевата полемика от А. Ваян в средата на миналия век[1] с изданията, подготвени от П. Пенкова, за първи път се въвежда в научно обращение транскрибираният текст на Второто[2] и Третото[3] слово против арианите по Новгородски ръкопис от XV в. (Пог. 968). Придружени със задълбочено монографично изследване и индекс на словоформите, тези издания са солидна база за разнопосочни проучвания върху този важен паметник на старобългарската книжнина.

Предлаганата тук разработка представя опит за прилагане на статистическата методика[4] върху лексикалния материал от епископ-Константиновия превод на Атанасиевите Второ и Трето слово против арианите (нататък КПреслIIАр и КПреслIIIАр) по Пог. 968. Същата е част от поредица еднотипни статистически изследвания[5] върху старобългарски текстове от различни жанрове и книжовни центрове, чиято цел е с помощта на математическия анализ да се открояят закономерностите в езика от съответния исторически период и спецификите в стила на отделните книжовници. Натрупването на достатъчен брой анализи на текстови цялости по определени зададени критерии за количествено измерване позволява съпоставка

[1] Vaillant 1954.

[2] Пенкова 2015.

[3] Пенкова 2016.

[4] Повече за този метод в езикознанието вж. у Yule 1944: 78; Фрумкина 1964: 42–43; Давидов 1996: 28–30.

[5] Илиева 2012а, б; 2013а, б, в, г, д; 2014; 2015; 2017.

на данните от конкретните словни масиви и извеждане на надеждни изводи за устойчивите тенденции в езика и индивидуалните характеристики на авторовия идиолект[6].

Анализът е извършен въз основа на ранглисти и a tergo индекси към КПреслIIАр и КПреслIIIАр, които изготвих по приложените към изданията на П. Пенкова индекси на словоформите[7].

Словникът на КПреслIIАр наброява общо 1831[8] заглавни единици в 26 487 словоупотреби (8313 ортографеми). За КПреслIIIАр тези показатели са съответно 1615леми[9] в 20 464 словоупотреби (5466 ортографеми).

Таблица №1а представя в съкратен вид статистическата структура на речниците на КПреслIIАр и КПреслIIIАр[10].

---

[6] Предшестващи изследвания, на чийто опит се опира авторката, са: Вялкина, Лукина 1966. Давидов 285–304. Творогов 1984. Христова 1994, Георгиева 2005.

[7] За целта беше сумиран броят на словоупотребите на всички словоформи, възхождащи към една заглавна единица в базовите индекси, след което бяха сортирани по фреквенция във възходящ ред. В съставения от И. Христов списък на словоформите към КПреслIIАр се наложи предварително да бъде съставена листа на лемите. Поради недиференцираността на омонимните словоформи в изходния индекс бяха необходими множество справки в текста, което затрудни работата. От листата е изключен броят на сѧ (471 единици), тъй като се касае за неправомерно отделена част от съответните възвратни глаголни форми.

В съставения от П. Пенкова списък на лемите към КПреслIIIАр се наложи да бъдат направени някои промени, съобразени с данните от СС и СтбР и с приложената практика в предходните статистики на авторката на този материал, за да бъде обезпечена съпоставимостта на данните. Така някои отделно лематизирани в базовия индекс към изданието единици са обединени под една заглавна дума и с общ сумиран брой на словоупотребите на всички техни словоформи. Заедно са преброени например прилагателното нємощьнъ и предикативът нємощьно, а също добръ и зълъ със субстантивираните употреби на ср.р. ед.ч. добро и зъло, тъй като същите в СС са дадени в една речникова статия. Пак поради същата причина е процедирано и при някои спрегнати глаголи, към които са присъединени адективираните им причастия – дрьзнѫти (+дрьзновенъ), видѣти (+ видимъ), быти (+ сыи), както и при се$_{1,2}$, дадени у П. Пенкова като отделни омонимни думи, а в СС като една речникова единица с амбивалентна граматическа принадлежност.

[8] От лемите 646 са съществителни, в това число 58 лични имена (антропоними и топоними), 658 глаголи, 285 прилагателни (вкл. субстантиватите), 17 числителни. Наречията в текста са 122, местоименията 49, а служебните думи – 56. От тях 21 са предлозите, 27 съюзите, 7 частиците и 1 междуметие.

[9] 543 от лемите са съществителни, в това число 53 лични имена (48 антропонима и 5 топонима), 589 глагола, 243 прилагателни, от които 30 possessiva, 18 числителни. Наречията в текста са 124, местоименията – 44, а служебните думи – 54. От тях по 23 са предлозите и съюзите, 5 са частиците и 3 – междуметията.

[10] Методологията е заимствана от Вялкина, Лукина 1966: 265 и Zipf 1949: 22–23.

В различни цветове се маркират отделните диапазони честоти – в бяло диапазонът на редките и единичните употреби (от 1 до 14 явявания), в светлосиво диапазонът на средночестотната лексика (от 15 до 50 употреби) и в по-тъмно сиво диапазонът на честата лексика (над 50 регистрации). В първата колонка се посочва честотата

Таблица №1а

КПреслIIAр					КПреслIIIAр				
Честота	**Брой думи**	**Брой думи с нарастване дължина на словника – възходящо**	**Брой употреби**	**Брой употреби с нарастване обем на словника – възходящо**	**Честота**	**Брой думи**	**Брой думи с нарастване дължина на словника – възходящо**	**Брой употреби**	**Брой употреби с нарастване обем на словника – възходящо**
1	786	786 – 42%	786	786 – 3%	1	704	704 – 43.6%	704	704 – 3.44%
2	280	1066 – 58%	560	1346 – 5%	2	237	941 – 58.26%	474	1178 – 5.75%
3	162	1228 – 67%	486	1832 – 6%	3	146	1087- 67.3%	438	1616 -7.9%
4	96	1324 – 72%	384	2216 – 8%	4	93	1180 – 73%	372	1988 – 9.7%
5	65	1389 – 75%	325	2541 – 9%	5	70	1250 – 77.4%	350	2338 – 11%
6	53	1442 – 78.7%	318	2859 – 10%	6	39	1285	234	2572 – 13%
7	39	1481	273	3132	7	35	1324	245	2817
8	29	1510	232	3364	8	29	1353	232	3049
9	27	1537	243	3607	9	20	1373	180	32 229
10	20	1557 – 85%	200	3807	10	15	1388	150	3379
11	18	1575	198	4005	11	15	1404	165	3544
12	16	1591	192	4197	12	13	1416	156	3700
13	15	1606	195	4392	13	18	1434	234	3934
14	13	1619	182	4574	14	11	1445	154	4088
15	9	1628	135	4709	15	4	1449	60	4148
16	4	1632	64	4773	16	10	1459 – 90.3%	160	4308 – 20.6%
17	4	1636	68	4841	17	4	1463	68	4376
18	6	1642	108	4949	18	12	1475	216	4592
19	9	1651 – 90%	171	5120 – 19%	19	5	1480	95	4687
20	5	1656	100	5220	20	2	1482	40	4727

на думите във възходящ ред, а във втората – количеството думи с дадена честота. В третата графа се отбелязва отново количеството думи, но с нарастване, като всяко следващо множество се прибавя към предходното. В обхвата на редките думи се привежда и процентът на всяка отделна група спрямо общата дължина на словника. Същата информация се дава и на границата на трите диапазона, както и на предела на 1/5, ¼, ⅓, ⅔ и ½ от словниците на КПреслIIAр и КПреслIIIAр. В четвъртата колона се указва общото количество словоупотреби на думите със съответната честота, а в петата – броят словоупотреби с нарастване. Тук отново в обхвата на редките думи се привежда и процентът на всяка отделна група, но вече спрямо общия обем на целия текст. Същата информация се дава и на границата на трите диапазона, а също и на предела на 1/5, ¼, ⅓, ⅔ и ½ от обема на текста на КПреслIIAр и КПреслIIIAр. Съпоставимите данни за удобство са изнесени в Таблица 1б.

21	7	1663	147	5367 – 20%	21	6	1488	126	4853
22	9	1672	198	5565	22	3	1491	66	4919
23	13	1685	299	5864	23	4	1495	92	5011
24	4	1689	96	5960	24	2	1497	48	5059
25	3	1692	75	6035	25	1	1498	25	5084
26	5	1697	130	6165	26	2	1500 – 92.9%	52	5136 – 25%
27	6	1703	162	6327	27	8	1508	216	5352
28	4	1707	112	6439	28	2	1510	56	5408
29	2	1709	58	6497	29	4	1514	116	5524
30	2	1711	60	6557	30	2	1516	60	5584
31	2	1713	62	6619	31	1	1517	31	5615
32	5	1718 – 93%	160	6779 – 25%	32	4	1521	128	5743
33	3	1721	99	6878	33	2	1523	66	5809
35	1	1722	35	6913	34	5	1528	170	5979
36	4	1726	144	7057	35	1	1529	35	6014
37	1	1727	37	7094	36	2	1531	72	6086
38	1	1728	38	7132	38	2	1533	76	6162
39	1	1729	39	7171	39	2	1535	78	6240
40	2	1731	80	7251	40	4	1539	160	6400
41	2	1733	82	7333	41	1	1540	41	6441
42	2	1735	84	7417	42	2	1542	84	6525
44	2	1737	88	7505	43	1	1543	43	6568
45	2	1739	90	7595	44	2	1545	88	6656
46	5	1744	230	7825	45	3	1548	135	6791 – 33.2%
47	2	1746	94	7919	46	2	1550 – 96%	92	6883
48	3	1749	144	8063	47	1	1551	47	6930 – 33.9%
49	1	1750	49	8112	49	1	1552	49	6979
50	1	1751	50	8162	50	2	1554	100	7079
53	3	1754	159	8321	51	1	1555	51	7130
55	1	1755	55	8376	55	3	1558	165	7295
56	2	1757	112	8488	56	1	1559	56	7351
57	1	1758	57	8545	61	1	1560	61	7412
58	1	1759	58	8603	63	1	1561	63	7475
60	1	1760	60	8663	66	2	1563	132	7607
61	1	1761	61	8724	67	1	1564	67	7674
62	2	1763 – 96%	124	8848 – 33%	68	2	1566	136	7810
64	2	1765	128	8976	69	1	1567	69	7879
65	2	1767	130	9106	70	1	1568	70	7949
66	1	1768	66	9172	77	3	1571	231	8180
68	1	1769	68	9240	79	1	1572	79	8259
69	1	1770	69	9309	80	1	1573	80	8339
71	3	1773	213	9522	86	1	1574	86	8425
75	3	1776	225	9747	92	1	1575	92	8517
83	1	1777	83	9830	99	2	1577	198	8715
85	1	1778	85	9915	101	2	1579	202	8917

86	3	1781	258	10 173	102	1	1580	102	9019
89	1	1782	89	10 262	105	1	1581	105	9124
90	2	1784	180	10 442	145	2	1583	290	9414
98	1	1785	98	10 540	148	1	1584	148	9562
99	1	1786	99	10 639	150	1	1585	150	9712
100	1	1787	100	10 739	156	1	1586	156	9868
104	1	1788	104	10 843	166	1	1587	166	10 034
111	1	1789	111	10 954	171	1	1588	171	10 205
126	1	1790	126	11 080	174	2	1590 – 98.5%	348	10 553
128	1	1791	128	11 208	178	1	1591	171	10 724
131	1	1792	131	11 339	194	1	1592	194	10 918
139	1	1793	139	11 478	210	1	1593	210	11 128
146	1	1794	146	11 624	215	1	1594	215	11 343
147	1	1795	147	11 771	224	1	1595	224	11 567
153	1	1796	153	11 924	225	1	1596	225	11 792
154	2	1798	308	12 232	238	1	1597	238	12 030
155	1	1799	155	12 387	242	1	1598	242	12 272
164	1	1800	164	12 551	244	1	1599 – 99%	244	12 516 – 61%
185	1	1801	185	12 736	248	1	1600	248	12 764
190	1	1802	190	12 926	260	1	1601	260	13 024
191	1	1803	191	13 117	285	1	1602	285	13 309
194	2	1805 – 98%	388	13 505 – 50%	314	1	1603 – 99.3%	314	13 623 – 66%
202	1	1806	202	13 707	322	1	1604	322	13 945
206	1	1807	206	13 913	350	1	1605	350	14 295
212	1	1808	212	14 125	356	1	1606	356	14 651
235	1	1809	235	14 360	362	1	1607	362	15013
253	1	1810	253	14 613	373	1	1608	373	15 386 – 75%
254	1	1811	254	14 867	378	1	1609	378	15764
260	2	1813 – 99%	520	15 387 – 58%	420	1	1610	420	16184
262	1	1814	262	15 649	438	1	1611	438 – 2.1%	16 622 – 81%
263	1	1815	263	15 912	515	1	1612	515 – 2.5%	17 137 – 84%
276	1	1816	276	16 188	523	1	1613	523 – 2.6%	17 660 – 86%
285	1	1817	285	16 473	1330	1	1614	1330 – 7%	18 990 – 93%
321	1	1818	321	16 794	1474	1	1615	1474 – 7%	20 464 – 100%
356	1	1819	356	17 150	общо	1615	1615 – 100%	20 464	20 464 – 100%
358	1	1820	358	17 508 – 66%					
375	1	1821	375	17 883					
377	1	1822	377	18 260					
412	1	1823	412	18 672					
444	1	1824	444	19 116					
474	1	1825	474	19 590					

595	1	1826	595	20 185 – 76%
705	1	1827	705 – 2.6%	20 890
763	1	1828	763 – 2.8%	21 653
780	1	1829	780 – 3%	22 433
1910	1	1830	1910 – 7%	24 343 – 91%
2144	1	1831 – 100%	2144 – 8%	26 487 – 100%
общо	1831	1831 – 100%	26 487	26 487

Таблицата показва колко думи с определено количество словоупотреби има съответно в КПреслIIAр и в КПреслIIIAр и съотношението им спрямо дължината на словника и обема на текста. От таблицата се вижда, че и в двата словни масива с намаляване честотата на думата се увеличава количеството думи в групите с дадена честота. Спрямо обема на текста преобладава частта на високочестотната лексика, докато спрямо дължината на словника най-голям е делът на редките словоупотреби, което пряко кореспондира с богатството на авторовия език. При сравнение с данните за други текстове по тези показатели прави впечатление, че това са общи закономерности за всички досега изследвани средновековни текстове[11]. Обемът на думите, срещани в текста на КПреслIIAр, е 26 487, а дължината на

[11] За сравнение тук привеждаме резултатите от математическите изчисления за КПреслIIAр и КПреслIIIAр, успоредени с данните на някои други текстове:

ХимнКлОхр – приблизително на 1% лексеми от словника (18 думи, срещащи се 3083 пъти) съответства 25.2% текст, т.е. 1% от словника покрива около ¼ текст, а най-честата дума (употребявана 575 пъти) покрива 4.7% от текста. Приблизително 5% от словника (99 думи) покриват около ½ текст – 52.68 процента. 89% от текста се покрива с употребата на 732 думи, съставляващи 40.37% от словника. На останалите 1152 думи, употребявани един (806 единици) или два пъти (275 единици) (59.63% от словника), се падат само 11% от текста. Изчисленията са направени от Т. Илиева (Илиева 2013в: 59–77).

СловаКлОхр – приблизително на 1% от лексемите в словника (30 думи, срещащи се 7884 пъти) съответстват 39.6% текст, т.е. 1% от словника покрива около 2/5 текст, а само една най-честа дума (употребявана 1549 пъти) покрива 7.7% текст. 7.5% от словника (202 думи) покриват близо ⅔ от текста – 65.9 процента. 89.3% текст се покрива от употребата на 1001 думи, съставляващи 37.3% от словника. Останалите 1678 думи (62.7% от словника) покриват 10.7% от текста. Това са думи, употребявани един път (1215 единици) или два пъти (456 единици).

ПрезвК – приблизително на 1% лексеми от словника (23 думи, срещащи се 6365 пъти) съответства 36% текст, т.е. 1% от словника покрива повече от ⅓ от текста, а най-честата дума (употребявана 1148 пъти) покрива 6.6% от текста. 5% от словника (115 думи) покриват приблизително ⅔ от текста – 62 процента. 89% от текста се покриват с употребата на 820 думи, съставляващи 35% от словника. На останалите 1540 думи, употребявани един (1105 единици) или два пъти (876 думи) (65% от слов-

словника възлиза на 1831 единици. Тези показатели за КПреслIIIАр са съответно 1615 единици дължина на словника и 20 464 думи обем на текста.

Таблица №1б е обобщителен ексцерпт на данните от Таблица №1а.

Таблица №1б

КПреслIIАр	КПреслIIIАр
На 1% от лексемите в словника (20-те най-чести думи, срещащи се 11 620 пъти) съответстват 42% текст, а само една най-често дума – глаголът бъти, употребяван 2144 пъти, покрива 8% текст.	На 1% от лексемите в словника (17-те най-чести думи, срещащи се 8192 пъти) съответстват 40% текст, а най-честата дума – глаголът бъти, употребяван 1474 пъти, покрива 7.2% текст.
50% текст се покриват от употребата на 28 най-чести думи (2% от словника)	50% текст се покриват от употребата на 27 най-чести думи (1.7% от словника)
3.7% от словника (68 думи) покриват близо ⅔ от текста – 66.5 процента.	4% от словника (65 най-чести думи) покриват близо ⅔ от текста – 66.3 процента.

ника) се падат само 11% от текста. Данните се цитират по А. Давидов (Давидов 1974: 291–292);

ЙоЕБ – приблизително на 1% лексеми от словника (30 думи, срещащи се 9240 пъти) съответства 36.59% текст, т.е. 1% от словника покрива повече от ⅓ текст, а най-честата дума (употребявана 1271 пъти) покрива 5.03% текст. 6.01% от словника (200 думи) покриват почти ⅔ от текста – 65.38 процента. 89.29% от текста се покрива от употребата на 1156 думи, съставляващи 34.75%, т.е. около ⅓ от словника. На останалите 2170 думи, употребявани един (1638 думи) или два пъти (532 думи) (65.25%, т.е. почти ⅔ от словника), се пада само 10.71% текст. Изчисленията са направени от Т. Илиева (Илиева 2011: 17);

ЧрнзХр – приблизително на 1% лексеми от словника (5 думи, срещащи се 317 пъти) съответства 16.8% текст, т.е. 1% от словника покрива около една шеста от текста, а най-честата дума (употребявана 126 пъти) покрива 6.67% текст. Приблизително 10% от словника (44 думи) съставляват малко повече от половината текст – 54.5%. Около 80% от текста се покрива от употребата на 151 думи и съответства на 32.61%, т.е. около ⅓ от словника. На останалите 243 думи, употребявани един (220 думи) или два пъти (91 думи) (67.39% от словника) се падат само 66% текста. Изчисленията са направени от Т. Илиева (Илиева 2014: 63).

ПЧрнз – приблизително на 1% лексеми от словника (20 думи, срещащи се 2420 пъти) съответства 32.6% текст, т.е. малко над 1% от словника покрива около ⅓ текст, а най-честата дума (употребявана 550 пъти) покрива 7.4% текст. 4.16% от словника (60 думи) покриват около ½ текст – 50.56 процента. Приблизително ¾ от текста (74.8%) се покриват от употребата на 263 думи, съставляващи 18.3% от словника. На останалите думи (81.7% от словника), употребявани по-малко от 5 пъти (1 път – 737 единици, 2 пъти – 237 единици, 3 пъти – 136 единици и 4 пъти – 69 единици, или сумарно 1179 думи), се падат само 25.2% (¼) от текста. Изчисленията са направени от Т. Илиева (Илиева 2013д: 75).

ЕзF.I. 461 – приблизително на 1% лексеми от словника (30 думи, срещащи се 11845 пъти) съответства 33.11% текст, т.е. 1% от словника покрива около ⅓ текст, а най-честата дума (употребявана 1078 пъти) покрива 3% текст. Почти 5% от словника (154 думи) покриват приблизително ⅔ от текста – 60.93 процента. 93.6% от текста се покриват от употребата на 1490 думи, съставляващи 45.66% от словника. На останалите 1773 думи (54.34% от словника) се падат само 6.4% текст. Това са думи, употребявани един (1260 думи = 38.61%) или два пъти (513 думи = 15.72%). Изчисленията са направени от Т. Илиева (Илиева 2012: 16).

95% текст се покрива от употребата на 767 думи, съставляващи 42% от словника.	94.2% текст се покрива от употребата на 674 думи, което е 41.7% от словника.
Останалите 1066 думи (58% от словника) покриват 5% от текста (с 3% по-малко от най-честата дума). Това са думи, употребявани 1 път (786 единици) или 2 пъти (280 единици).	Останалите 941 думи (58.26% от словника) покриват 5.75% от текста (с 1.45% по-малко от най-честата дума). Това са думи, употребявани 1 път (704 единици) или 2 пъти (237 единици).

Съпоставката на числовите данни за КПреслIIАр и КПреслIIIАр на границата на трите диапазона честоти, както и на предела на 1/5, ¼, ⅓, ⅔ и ½ от дължината на словника и обема на текста на двата словни масива показва пълно припокриване на характеристиките с минимални различия в рамките на случайните колебания безспорно поради факта, че се касае за текстове от един автор и един жанр, представляващи части от едно общо, по-голямо цяло.

Значението на рядката лексика е очевидно – благодарение на нея словникът на КПреслIIАр и КПреслIIIАр се обогатява с над два пъти повече думи в сравнение с по-често срещаните.

Друг съществен елемент от статистическата оценка на всеки текст е неговото лексемно многообразие[12]. В КПреслIIАр то е 14.5%, а в КПреслIIIАр – 12.7%[13]. Респ. многообразието на ортографемите в КПреслIIАр по ркп. Пог. 968 е 31.4% (8313 ортографеми), в КПреслIIIАр – 26.7% (5466 ортографеми). Тези относително високи проценти са показателни за липсата на нормираност в правописа на базовия манускрипт.

Относителният дял на единично употребените думи може да послужи като критерий за богатството на даден речник. В КПреслIIАр той е 42.9%, а в КПреслIIIАр – 43.6 процента. Групата на хапаксите в изследваните словни масиви покрива съответно 2% от обема на текста за КПреслIIАр и 3.44% за КПреслIIIАр[14].

От ранглистите на КПреслIIАр и КПреслIIIАр се вижда,че в категорията на единично употребените думи влизат:

а) значителен брой заемки:

---

[12] Лексемното разнообразие се изчислява, като разделим общото количество словоупотреби на количеството лексеми в словника. Вж. Jelínek, Bečka, Těšitelová. 1961: 30.

[13] За сравнение лексемното многообразие в СловаКлОхр възлиза на 14.5% (Христова 1994: 9), в ХимнКлОхр – на 14.8% (Илиева 2013в: 60), в ПЧрнз е 19.41% (Илиева 2013д: 73), в ЕзF.I.461 – 9.09% (Илиева 2012б: 11), в ПрезвК – 13.5% (Христова 1994: 9), в ПовВрЛ – 10% (Христова 1994: 9), в ЙоЕБ – 13.17% (Илиева 2011: 15), в ЧрнзХр – 24.5% (Илиева 2014: 200). Високият процент при ЧрнзХр и ПЧрнз вероятно се дължи на малкия словник, при който няма достатъчно насищане с високочестотна лексика.

[14] За сравнение: числото на лексемите с честота на употреба 1 в ПЧрнз е 51,2% (Илиева 2013д: 75), в ЙоЕБ – 49,24% (Илиева 2011: 15), в ЧрнзХр – 47,5% (Илиева 2014: 199–222), в ПовВрЛ – 46,5% (Творогов 1984: 11), в ХимнКлОхр – 44,45% (Илиева 2013в: 60), в СловаКлОхр – 43,7% (Христова 1994: 12), а в ЕзF. I.461 – 38,61% (Илиева 2013а: 16), в Слово о твари 60% (Георгиева 2005: 210).

– собствени имена – ЛИ и МИ:

КПреслIIАр: азарилъ, анания, астерии, аѳанась василидъ, вирсавее, евсевии, зоровавелъ, каияфа, корнилъ, манаси, маное, маркионъ, мисаилъ, наѳанъ, ное, онисимъ, роувимъ, сампсонъ, сарра, себоимъ, филимонъ, ѳалии, ѳома; гомора, иєроусалимъ, содома;

КПреслIIIАр: авель, авесаломъ, аполосъ, гавриилъ, данииль, еманоуилъ, енохъ, еремия, ефремъ, каияфа, каинъ, киръ, лаванъ, манасия, маное, нееманъ, самоуилъ, саоулъ, симонъ, солоунъ, филипъ: виѳания, понътъ.

– апелативи, по-рядко думи от други граматически категории:

КПреслIIАр: епомида, кринъ, логии, патриархъ, сотона, стоикъ, фараонъ;

КПреслIIIАр: анкура, елои, захѳани, лема, мракоръ, садоукеи, фарисѣи, ефесеи, колосаи.

б) думи, мотивирани от чужди основи, между които относителни прилагателни от собствени имена (ЛИ и МИ) и жителски названия:

КПреслIIАр: александрьскъ, єзекиовъ, єѳиопьскъ, исааковль, исаовъ, клеоповъ, колосаискъ, саваѳовъ, синаискъ, сираховъ; римляне, солоуняне, соманитяныни, фругяне;

КПреслIIIАр: аврамьскъ, адамовъ, ариєвъ, валентиньскъ, илиинъ, ионинъ, исааковъ, константиєвъ, лавановъ, лазаревъ, маркионовъ, петровъ, птолеминъ, саоуловъ, филиповъ; аморѣинъ, фругѣнинъ.

в) старобългарска лексика от различни семантични класове:

– наименования на лица:

КПреслIIАр: бльхьчии, властельникъ, дѣтель, знахорь, податель, подражатель, поспѣшьникъ, съдѣтельникъ, състроиникъ, сътворьникъ;

КПреслIIIАр: изобрѣтель, кръчьмьникъ, мѫдрьць, поглаголникъ, подражатель, подражитель, съпоглаголникъ, хотѣтель;

– думи с конкретно значение:

КПреслIIАр: вино, житьница, лакъть, копиє, мѣхъ, овьца, пещь, плѣвелъ, пьсъ, свиния, строупъ, стѣна, сѣмѧ, трьсть, оуста, оустьна, чрѣво;

КПреслIIIАр: жѫжель, жажда, звѣрь, ковьчегъ, колимогъ, комарь, лисица, мьскъ, нога, овьца, рогъ, стѣна, сѣть, оустьна, хлѣвина, чрьнило, ярьмъ.

– абстрактни названия:

КПреслIIАр: безлѣпотиє, высотьство, междина, правость, пьстрость, разьньствиє, свѣтьлость, свѧщеньство;

КПреслIIIАр: добьство, лѫчьство, мрьтвость, негодиє, прѣвелиистьво, реть, съврьшьньство, сѫпротивьство, хоудость;

– глаголи и отглаголни съществителни, означаващи различни действия и състояния – предимно деноминативи или словообразувателно усложнени с афикси (префикси и/или суфикси:

КПреслIIАр: безоумьствовати, възглаголати, възиждати, господовати, лавляти, назиждати, напастьствовати, насѣвати, отъригнѫти, позазьрѣти, примыслити, приплѣтати, прознаменавати, прѣимѣти, прѣтыкати, прѣоумѣти, разьньствовати, сильновати, скарядовати, сънарицати, оугыбати, оужрѣбити, оуржгати: възмьнѣниє, извѣщениє, притоуканиє, прѣдътеченіє, оубльваниє, оусыненіє;

КПреслIIIАр: безочьствовати, безоумовати, въглаѧдати, въздоятиса, върѣяти са, въсыновити, досаѧзати, естоватиса, жидовьствовати, заглаѧдати, изволяти, мѫдрьствовати, низъпадати, окръмляти, олегъчити, отъригати, протлъковати, прѣделѣяти, прѣдъпытати, прѣтыкати, развеличати, събаяти, оублюсти, оуглаголати, оучаѧдѣти, щедровати, юношати; изношениѥ, клонениѥ, коужденииѥ, обложениѥ, прокажениѥ, съплетаниѥ, оугатаниѥ.

– наименования на признаци, приименни (прилагателни) и приглаголни (наречия):

КПреслIIАр: безначаляѥмъ, бесхвальнъ, въѥстьствьнъ, нелѣпъ, отъстоянь̀нъ, пакостьнъ, больми, нагодѣ, нерождьстьно, страстьно, ѥстьно;

КПреслIIIАр: облюданъ, осквернь̀нъ, погодьнъ, пытаньнъ, равьньнъ, трьпѣньнъ; дрьзостьнѣе, жесточѣише, жидовьсцѣе, незавоитьно, низъщѣ, притиканьно, прѣзѣло, скотьнѣе.

г) композита:

КПреслIIАр: баснословесиѥ, баснотворъ, богоратьникъ, богословесьствовати, вьсецѣсарь, вѣроѧтьнъ, вышебышьнъ, добролѫчимъ, достовѣрьникъ, живосътворити, мъногозваѧгомъ, незаиморѣканиѥ, стѣнинаписаниѥ, тоужденѣрьнъ, тъщесловесиѥ, чловѣкослоужьникъ;

КПреслIIIАр: баснословесиѥ, баснотворениѥ, благословествениѥ, благословествьнъ, благословешениѥ, благословьствовати, богодъхновенъ, богоратьнъ, вьселичьскы, вьсесъврьшенъ, зъловѣриѥ, зълоумьнъ, зълочьстьно, новословесиѥ, разьновидѣниѥ, разьноглаголати, самосоужденъ, стоудовѣриѥ, стоуждевѣриѥ, чловѣколюбьзьнъ, чловѣколюбьствовати;

д) специална терминология:

КПреслIIАр: девтерономия, догматъ, еклисиастъ, неестованиѥ, обожениѥ, очищениѥ, патриархъ, помазаниѥ, приснодѣвица, пропинати, стѣнописати;

КПреслIIIАр: архангелъ, обожениѥ, параклитъ, промышлениѥ.

Немалка част от единично употребените думи не са засвидетелствани в консултираните лексикографски справочници. Такива са:

В КПреслIIАр: безначаляѥмъ, въѥстьствьнъ, вышебышьнъ, добролѫчимъ, достовѣрьникъ, естьно, мъногозваѧгомъ, сътворичьнъ, сътворьникъ.

В КПреслIIIАр: баснословесиѥ, благовелѣниѥ, благовествениѥ, валентиньскъ, въглаѧдати, възъмьнѣниѥ, врѣятиса, въсынити, голѫбичинъ, добьство, зъловѣрьно, излаганиѥ, изобрѣтель, константиѥвъ, коринѳьскъ, маркионовъ, междиньнъ, мъноговидѣньнъ, наричениѥ, негодиѥ, незавоитьно, необличимъ, неотъпадаѩшть, непрѣложимъ, неразоумѣти, несъгрѣшити, несъпасти, несъстояньнъ, нехотѣньнъ, низъповрѣщи, низъщѣ, новословесиѥ, присночаѥмъ, притиканьно, прьве, прѣдъпытати, птолеминъ, пытаньнъ, равьньнъ, разьновидѣниѥ, разьноглаголати, самосѫжденъ, самъпсоновъ, стоудовѣриѥ, стоуждевѣриѥ, събаяти, съврьшьнъ, толяти, трьпѣньнъ, хотѣтель, хоудо, юношати.

Като единични употреби в КПреслIIАр и КПреслIIIАр, разбира се, се срещат и много думи, които иначе имат широко разпространение в достигналите до нас писмени свидетелства, т.е. попадат в тази категория случайно[15].

[15] Такива в КПреслIIАр са например велѣти, вести, вражьда, въвести, въводити,

Друга група думи в анализираните словни масиви се регистрират повече от един път, но употребени само в КПреслIIАр и КПреслIIIАр. Тях също можем да считаме в известен смисъл за хапакси. Такива са аріонєистовьнъ, срещащо се 3 пъти в КПреслIIАр и 5 пъти в КПреслIIIАр, бышьнъ – 39 пъти в КПреслIIАр и 16 пъти в КПреслIIIАр, маніхєи – 3 пъти в КПреслIIАр и 6 пъти в КПреслIIIАр, сѫтьство – 66 пъти в КПреслIIАр и 45 пъти в КПреслIIIАр, хрїсторатьнъ – 1 пъти в КПреслIIАр и 7 пъти в КПреслIIIАр, ѥстованиѥ – 9 пъти в КПреслIIАр и 2 пъти в КПреслIIIАр, които са свързани с темата на съответните слова. За част от думите, засвидетелствани единствено в стб. превод на Атанасиевите полемики против арианите, с голяма доза вероятност може да се предположи, че са авторова лексика на Константин Преславски. Те принадлежат на литературния език, създадени са по книжен път и се употребяват в конкретен контекст ad hoc. На тях ще се спра по-нататък специално.

Големият брой единично употребени думи, т.е. които се срещат в КПреслIIАр и КПреслIIIАр само веднъж или повече пъти, но само у този автор и в тези негови творби, разкрива богатството на езика на писателя, но също така е ярко свидетелство и изобщо за богатството на старобългарския книжовен език и за огромните му изразни възможности.

Групата от 100 думи с най-висока честота в КПреслIIАр[16] и КПреслIIIАр[17] включва в себе си най-употребимата лексика изобщо в старобългарските текстове[18]. Тук спадат:

а) служебни думи – предлози (без, въ, о, за, къ, на, отъ, по, съ, дѣльма), съюзи и съюзни думи (а, аџе, бо, єгда, и *съюз*, ли, нъ, оубо, яко, якоже), частици (да, же, не, ни), местоимения и местоименни думи (азъ, ты, мы, вы, нашь, свои, и (*мест.*), иже, сь, тъ, себе, инъ, тъждє, къто, онъ, вьсь; инъ, самъ; како, тако, такождє);

б) наименования за основни действия и състояния[19]: быти, глаголати, бывати, видѣти, имѣти, моџи, приѩти, рєџи, сътворити, творити; отделно в КПреслIIАр: оуказати, писати, являти); в КПреслIIIАр: вѣдѣти, мьнѣти, хотѣти, дати, съвѣдѣти.

в) числови и количествени понятия (єдинъ, прьвъ, паче, мъногъ);

г) времеви понятия (пакы, прьвѣє, оуже);

д) В КПреслIIАр в групата на 100-те най-чести думи се среща и конкретна лексика – названия на телесни части (плъть, тѣло, нога, рѫка, сръдьце, чрѣво), природни обекти и феномени (гора, земля, небо, слъньце, лоу-

---

высокъ, глава, готовъ, грѣховьнъ, дѣлити, зълоба, иероусалимъ, изити, избьрати, народъ, помощи, помыслити, понеже, христовъ, а в КПреслIIIАр молитва, мыслити, мѫдръ, надежда, небесьнъ, недѫгъ, съпасениѥ, оучитель, хвала, ходити, чистъ и други.

[16] За КПреслIIIАр тази група обхваща думите с честота от 41 словоупотреби нагоре.

[17] За КПреслIIIАр тази група обхваща думите с честота от 30 словоупотреби нагоре.

[18] Има само две изключения от това правило – принадлежащите към специфичната за този паметник лексика термини бышьнъ и сѫтьство.

[19] Почти безизключително посочените за всяко отделно слово високофреквентни думи са налични и в другото слово, спадат към друг диапазон честота (най-често средния).

ча, огнь, мьгла, мълнии, облакъ, плодъ, цвѣтъ, тьма, источьникъ), понятия от човешкото общество (градъ, пастырь, плъкъ), предметни наименования (двьрь, риза). В КПреслIIIАр от тази категория в разглеждания диапазон се експерпира само тѣло;

е) абстрактна лексика: дѣло, истина, ѥстьство, образъ; отделно в КПреслIIАр: начатъкъ; в КПреслIIIАр: благодѣть, воля, доухъ, сияниѥ, свѣтъ;

ж) фундаментални мирогледни понятия: богъ, божии, господь, христосъ; отделно в КПреслIIАр: апостолъ, вѣрьнъ; в КПреслIIIАр: анъгелъ, божьство;

з) ключови (опорни) думи, чиято висока честота на употреба в текста на словата е обусловена от тяхната тематика: отьць + отьчь, слово, сынъ, чловѣкъ + чловѣчь и чловѣчьскъ, прѣмѫдрость, ѥстьство, сѫтьство; отделно в КПреслIIАр: зьдати, съзьдати, сътвореніе, тварь, родъ, породъ, бышьнъ.

Лексиката с висока честота в КПреслIIАр и КПреслIIIАр е неутрална в стилистично отношение, за разлика от химнографията и панегиричеката проза, където много от ключовите (опорни) думи носят голям заряд стилистична ангажираност, и част от конкретните наименования се реализират като художествени метафори[20].

Съществен елемент от статистическата характеристика на текста е т.нар. индекс на повторяемостта[21]. За КПреслIIАр този показател е 6.9, а за КПреслIIIАр – 7.9[22].

Разпределението на думите по части на речта се илюстрира от таблица № 2А, Б[23].

---

[20] Илиева 2013в: 65.

[21] Той е равен на процентното съотношение между броя на лемите (дължина на словника) и словоупотребите (обем на текста).

[22] Изчислено е, че в СловаКлОхр индексът на повторяемост е 7.07, в ХимнКлОхр – 8.9, у ПрезвК – 7.48, в Мерило Праведно – 7.25, а в ПовВрЛ – 10. За сравнение в съвременната поезия, където този индекс е най-малък, той се движи около 3, в журналистиката – 4.1, а в научната литература – 6.2 (Jelínek, Bečka, Těšitelová 1961). Причината за толкова висок индекс на повторяемост изобщо в произведенията на старата българска литература е честата употреба на служебни думи и абстрактна лексика за фундаментални мирогледни понятия. Срв. и изводите на Давидов, А., направени с оглед на ПрезвК (Давидов 1996: 38).

[23] В първата графа се посочва честотният диапазон, като данните за средните и високите честоти са дадени обобщено. Във втората колона се отбелязва за какво се отнасят числовите показатели на съответния ред – за броя на думите или за този на словоупотребите (в белите полета са разположени данните според дължината на словника, а в сивите – тези според обема на текста). В третата се дава количеството глаголи с дадена честота, в четвъртата – количеството съществителни, в петата – количеството прилагателни и т.н. В последната графа, маркирана в по-тъмни цветове, се указва сумата от всички граматически категории думи в съответната честота, а на последния ред, също визуално откроен, се посочва сборът на думите от отделните граматически категории в целия текст. В таблици $2А_1$ и $2Б_1$ процентните отношения са изчислени спрямо множествата на отделните граматически категории, а в $2А_2$ и $2Б_2$ – според честотния диапазон.

Таблица №2А$_1$* **Разпределение на думите по части на речта в КПреслIIАр в%**

честота	брой	глаг.	съще-ств.	прилаг.	наречия	място-им.	съюзи	пред-лози	частица	числ.	Общо
1	думи	41.2	48.45	50.1	39.3	8.16	3.7	9.52	0	23.5	42.9
1	употреби	4.4	5.63	9.27	4.01	0.1	0.02	0.1	0	1.6	2.96
2	думи	20.06	13	14.7	11.5	6.12	0	0	0	29.4	15.3
2	употреби	4.27	3.02	5.45	2.33	0.16	0	0	0	4.03	2.11
3	думи	11.24	7.27	8.7	6.5	4.08	3.7	9.52	14.28	11.76	8.8
3	употреби	3.6	2.54	4.86	2	0.16	0.06	0.33	0.15	2.41	1.8
4	думи	4.86	5.41	5.3	3.2	14.28	0	4.76	14.28	5.9	5.24
4	употреби	2.07	2.52	3.9	1.3	0.75	0	0.22	0.2	1.6	1.4
5	думи	3.95	3.5	2.8	5.7	0	3.7	0	0	0	3.5
5	употреби	2.11	2.07	2.6	2.9	0	0.11	0	0	0	1.22
6	думи	3.34	2.8	2.4	2.45	4.08	3.7	0	0	0	2.9
6	употреби	2.14	1.94	2.72	1.5	0.32	0.13	0	0	0	1.2
7	думи	2.27	2.6	1.05	2.45	0	0	0	0	5.9	2.12
7	употреби	1.7	2.14	1.36	1.75	0	0	0	0	2.8	1.3
8	думи	1.5	1.7	1.05	2.45	0	3.7	0	0	5.9	1.6
8	употреби	1.3	1.6	1.55	2	0	0.18	0	0	3.22	0.8
9	думи	1.5	0.6	2.1	2.45	4.08	0	9.52	0	0	1.5
9	употреби	1.46	0.64	3.5	2.25	0.48	0	1	0	0	0.9
10	думи	1.36	0.6	2.1	0	2.04	0	4.76	0	0	1.14
10	употреби	1.46	0.54	3.9	0	0.26	0	0.5	0	0	0.75
11	думи	0.45	1.2	1.75	0.8	0	3.7	0	0	0	18/ 0.9
11	употреби	0.5	1.58	3.6	0.9	0	0.25	0	0	0	0.74
12	думи	0.6	0.9	0.7	2.45	0	3.7	0	0	0	0.87
12	употреби	0.7	1.3	1.5	3	0	0.2	0	0	0	0.72
13	думи	0.45	1.08	0.35	1.6	0	7.4	0	0	0	0.81
13	употреби	0.63	1.6	0.8	2.17	0	0.6	0	0	0	0.73
14	думи	0.6	0.6	0.35	0.8	2.04	3.7	0	14.28	0	0.7
14	употреби	0.9	1	0.9	1.16	0.37	0.32	0	0.71	0	0.68
15	думи	0.15	0.9	0	0.8	0	3.7	0	0	0	0.5
15	употреби	0.24	1.62	0	1.25	0	0.34	0	0	0	0.5
1-15	думи	93.62	90,94	93.69	82.9	44.95	40.6	38.1	42.86	82.4	88.95
1-15	употреби	27.4	29.82	46.1	2.63	2.63	2.34	2.24	1.1	15.73	17.81
16-40	думи	3.95	5.5	4.21	10.6	22.4	7.4	14.3	0	0	5.6
16-40	употреби	9.6	15.78	19.6	28	8.17	1.06	4.36	0	0	9.57
Над 40	думи	2.43	3.56	2.1	6.5	32.65	52	47.6	57.14	17.6	5.45
Над 40	употреби	63	54.4	34.3	43.3	89.2	96.6	93.4	98.9	84.2	72.62
Общо	думи	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Общо	употреби	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

* Долният десен индекс разграничава таблиците към съответните слова: индекс 1 – таблиците към КПреслIIАр, а индекс 2 – към КПреслIIIАр.

Таблица №2Б$_1$		Разпределение на думите по части на речта в КПреслIIАр в%									
честота	брой	глаг.	съ-ществ.	прилаг.	наречия	място-им.	съюзи	пред-лози	частица	числ.	Общо
1	думи & употр.	34.4	39.82	18.2	6.1	0.5	0.12	0.25	0	0.5	100
2	думи & употр.	47.14	30	15	5	1.07	0	0	0	1.8	100
3	думи & употр.	45.67	29.01	8.7	4.9	1.23	0.6	1.23	0.6	1.23	100
4	думи & употр.	33.3	36.4	5.3	4.16	7.3	0	1.04	1.04	1.04	100
5	думи & употр.	40	35.4	2.8	10.7	0	1.5	0	0	0	100
6	думи & употр.	3.34	33.9	2.4	5.6	3.8	1.9	0	0	0	100
7	думи & употр.	38.5	43.5	7.7	7.7	0	0	0	0	2.56	100
8	думи & употр.	34.4	37.9	10.3	10.3	0	3.4	0	0	3.4	100
9	думи & употр.	37	14.8	22.2	11.1	7.4	0	7.4	0	0	100
10	думи & употр.	45	20	30	0	5	0	5	0	0	100
11	думи & употр.	16.6	44.4	27.7	5.5	0	5.5	0	0	0	100
12	думи & употр.	25	37.5	12.5	18.5	0	6.25	0	0	0	100
13	думи & употр.	20	46.6	6.6	13.3	0	13.3	0	0	0	100
14	думи & употр.	30.7	30.7	7.7	7.7	7.7	7.7	0	7.7	0	100
15	думи & употр.	11.1	66.6	0	11.1	0	11.1	0	0	0	100
16–40	думи	25.24	34.9	11.6	12.6	10.6	1.94	2.9	0	0	100
16–40	употре-би	23.41	34.52	11.94	13.24	11.98	1.81	3.07	0	0	100
Над 40	думи	16	24	6	8	16	14	10	4	2	100
Над 40	употре-би	20.17	15.69	2.75	2.69	17.23	21.67	8.68	10	1.08	100
Общо	думи	35.9	35.3	15.5	6.6	2.7	1.5	1.1	0.4	0.9	100
Общо	употре-би	23.32	20.95	5.81	4.51	14.03	16.29	6.75	7.35	0.93	100

Таблица №2А$_2$		Разпределение на думите по части на речта в КПреслIIIАр в%										
чес-тота	брой	гла-голи	съ-ществ.	прилаг.	наре-чия	место-им.	съюзи	пред-лози	части-ци	числ.	меж-дум	Общо
1	думи	45.67	44.9	48.9	38.7	11.62	14.28	13.04	0	55.5	33.3	43.6
1	упот-реби	4.4	5.9	11.6	4.79	0.15	0.09	0.21	0	4.13	3.57	3.44
2	думи	15.9	15.28	16.9	10.48	6.97	0	4.34	16.6	5.5	0	14.6
2	упот-реби	3.78	4.01	8	2.6	0.18	0	0.14	10.16	0.82	0	2.3
3	думи	8.9	9.9	9.87	11.29	2.32	0	0	0	0	0	9
3	упот-реби	3.19	3.92	7.01	4.2	0.09	0	0	0	0	0	2.14
4	думи	6.45	5.52	5.76	3.22	6.97	0	8.69	0	11.1	0	5.75
4	упот-реби	3.05	2.9	5.45	1.6	0.37	0	0.57	0	8/ 3.3	0	1.8
5	думи	5.6	4.41	2.88	4.03	2.32	0	0	0	0	0	4.33
5	упот-реби	3.3	2.9	3.4	2.5	0.15	0	0	0	0	0	1.7
6	думи	3.05	2.02	1.64	2.41	2.32	4.34	0	0	5.5	0	2.41
6	упот-реби	2.17	1.6	2.33	1.8	0.18	0.18	0	0	2.5	0	1.14
7	думи	2.03	2.02	2.46	3.22	2.32	0	0	0	5.5	0	2.16
7	упот-реби	1.7	1.86	4.08	2.8	0.22	0	0	0	2.9	0	1.2
8	думи	1.35	1.28	2.46	3.22	2.32	4.34	8.69	0	0	0	1.8
8	упот-реби	1.35	1.35	4.67	3.19	0.25	0.24	1.14	0	0	0	1.13
9	думи	1.01	1.28	0.8	0.8	2.32	0	8.69	0	0	33.3	1.23
9	упот-реби	1.28	1.5	1.75	0.9	0.28	0	1.3	0	0	32.14	0.9
10	думи	0.84	0.55	0.4	3.22	2.32	4.34	0	0	0	0	0.92
10	упот-реби	1	0.72	0.97	4	0.31	0.3	0	0	0	0	0.73
11	думи	1.18	0.55	0.4	0.8	2.32	8.69	0	0	0	0	0.92
11	упот-реби	1.54	0.8	1.07	1.09	0.34	0.66	0	0	0	0	0.8
12	думи	0.33	1.28	0.4	2.41	0	0	0	0	0	0	0.8
12	упот-реби	0.96	2.03	1.16	3.6	0	0	0	0	0	0	0.76
13	думи	1.01	0.73	2.05	0	2.32	4.34	4.34	0	0	0	1.1
13	упот-реби	1.56	1.25	6.32	0	0.41	0.4	0.93	0	0	0	1.14
14	думи	0.5	0.36	0.8	2.41	0	0	0	0	5.5	0	0.7
14	упот-реби	0.84	0.67	2.72	4.19	0	0	0	0	5.78	0	0.75
15	думи	0.16	0.36	0	0.8	0	0	0	0	0		0.24
15	упот-реби	0.3	0.72	0	1.5	0	0	0	0	0		0.3
1–15	думи	94.23	90.64	95.97	86.57	44.2	47.96	47.83	20	89	66.7	89.98
1–15	упот-реби	31.3	32.29	61.13	388/ 38.78	3.01	1.9	4.3	0.18	19.43	35.7	41
16–40	думи	3.4	6.6	2.8	8.6	20.9	8.7	13.04	20	5.5	33.3	5.32
16–40	упот-реби	11	20.11	17.7	22.8	7.55	2.09	4.3	2.22	8.67	64.3	10.22
Над 40	думи	2.37	2.76	1.23	4.83	34.9	43.34	39.13	60	5.5	0	4.7
Над 40	упот-реби	57.7	47.6	21.17	38.42	89.44	96.01	91.4	97.6	71.9	0	68.7
Общо	думи	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Общо	упот-реби	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Таблица №2Б$_2$					Разпределение на думите по части на речта в КПреслIIIАр в%							
чес-тота	брой	глаг.	съ-ществ.	прилаг.	наре-чия	място-им.	съюзи	пред-лози	части-ца	числ.	меж-дум	Общо
1	думи & употр.	38.31	34.75	16.95	6.83	0.7	14.28	0.42	0	1.42	0.14	100
2	думи & употр.	39.6	35.2	17.3	5.5	1.26	0	0.42	0.42	0.42	0	100
3	думи & употр.	36.3	37	16.43	9.6	0.68	0	0	0	0	0	100
4	думи & употр.	40.8	32.25	15.05	4.3	3.2	0	2.15	0	2.15	0	100
5	думи & употр.	47.14	34.28	10	7.14	1.42	0	0	0	0	0	100
6	думи & употр.	46.15	28.2	10.25	7.7	2.56	2.56	0	0	2.56	0	100
7	думи & употр.	34.3	31.4	17.14	11.4	2.85	0	0	0	2.85	0	100
8	думи & употр.	27.5	24.13	29.68	13.8	3.44	3.44	6.9	0	0	0	100
9	думи & употр.	30	35	10	5	5	0	10	0	0	5	100
10	думи & употр.	33.3	20	6.6	26.6	6.6	6.6	0	0	0	0	100
11	думи & употр.	46.6	20	6.6	6.6	6.6	13.3	0	0	0	0	100
12	думи & употр.	15.3	53.84	7.7	23.07	0	0	0	0	0	0	100
13	думи & употр.	33.3	22.2	27.7	0	5.5	5.5	5.5	0	0	0	100
14	думи & употр.	27.27	18.18	18.18	27.27	0	0	0	0	9.09	0	100
15	думи & употр.	25	50	0	25	0	0	0	0	0	0	100
16–40	думи	22.2	40	7.77	11.1	10	2.2	3.3	1.1	1.1	1.1	100
16–40	упо-треби	24.3	36.9	8.08	10.16	10.6	3.06	2.6	1.2	0.9	0.8	100
Над 40	думи	18.42	19.73	4	7.9	9.73	13.15	11.84	3.94	1.3	0	100
Над 40	упо-треби	20.4	14	1.58	2.73	20.11	22.45	9.06	8.4	1.23	0	100
Общо	думи	36.47	33.6	15.04	7.67	2.724	1.42	1.42	0.3	1.11	0.18	100
Общо	упо-треби	24.3	20.18	5.01	4.9	15.46	16.08	6.8	5.9	1.18	0.13	100

От данните в таблицата се вижда, че с намаляване фреквентността на думите закономерно се намалява и количеството на служебните от тях, а нараства количеството на самостойните, като най-голямо е присъствието

на служебни думи в групата на стоте с най-висока честота (около половината спрямо дължината на техния словник и в порядъка на 90% и нагоре спрямо обема на текста, който покриват). Процентът на самостойните части на речта с намаляване на честотата плавно нараства, докато при думите със средна и ниска честота има относително постоянни стойности. За КПреслIIАр приблизително ¾ от дължината на словника при глаголите, съществителните и прилагателните и ⅔ от този на наречията се покрива от думи с ниска честота (1–4). При отделните извадки се наблюдават колебания в процентните съотношения между пълнозначните думи, но за целия словен масив глаголите и съществителните се изравнени (приблизително една трета от дължината на словника при всяка от двете категории покрива ¼ от обема на текста за глаголите и ⅕ от обема за съществителните). Последната третина се разпределя между останалите части на речта (прилагателни, наречия и служебни думи), като прилагателните се съотнасят с глаголите и съществителните в съотношение приблизително 1:2. Подобно е положението и в КПреслIIIАр, където приблизително ¾ от дължината на словника при глаголите и съществителните се покрива от думи с честота 1–4, при прилагателните – от такива с фреквенция 1–3, а при наречията същият диапазон покрива малко под ⅔ от дължината на словника.

Интересно е да се направи сравнение на процентните съотношения между различните части на речта в рамките на словника за КПреслIIАр и КПреслIIIАр със същите данни за речника на Садник-Айцетмюлер, Беседата на Презвитер Козма, ХимнКлОхр, СловаКлОхр, ЕзF.461 и ПовВрЛ, които са били подлагани на подобни изследвания[24]:

Таблица №3

Части на речта	КПреслIIАр	КПреслIIIАр	ЙоеШ	ЕзF.461	ПрезвК	ЧризХр	ПЧриз	ПовВрЛ	СловаКлОхр	ХимнКлОхр	Слово о твари	СА
същ.	35.3	33.6	41	41.5	35.44	42.33	37.15	45.8	38.2	37	36.9	42.76
глаг.	35.9	36.47	30.7	34	37.26	16.8	35.06	32.6	33.8	32	32	31.06
прил.	15.5	15.04	20.9	16	14.33	11.23	14.65	13.2	18.4	22	14.7	18.15
други*	13.3	14.9	7.4	8.42	12,97	29.56	13.12	8.4	7.9	10	16.4	8.03

Данните показват, че в преобладаващата част от паметниците най-висок е процентът на съществителните, следван от този на глаголите и прилагателните имена. В КПреслIIАр съществителните и глаголите са с равни стойности, а в КПреслIIIАр глаголите леко превишават съществителните.

[24] При изводите, които се правят от това сравнение, трябва непременно да се отчита разликата между сравняваните речници. СА е речник на паметници, а останалите – речници на текстове. Въпреки известната некоректност на такова едно сравнение, то е направено, защото на лексиката от КСП и съчиненията с твърдо установена в науката хронология до XI век, при все случайността, че разполагаме точно с тези паметници, се основава представата ни изобщо за старобългарската лексика.

Най-близки до разглежданите словни масиви са стойностите на ПЧрнз и ПрезвК, където глаголите също превишават с малко съществителните.

Таблица №4 илюстрира процентните съотношения между отделните лексико-семантични групи съществителни в КПреслIIАр и КПреслIIIАр.

Таблица №4

Имена на лица	-(ьн)икъ	-ьць	-тєль	-ян(инъ)	-(ьн)ица	-ыка	-ыни	-ьца
КПреслIIАр	24 (47.05%)	10 (19.6%)	10 (19.6%)	5 (9.8%)	2 (3.9%)	1 (1.9%)	1 (1.9%)	0
КПреслIIIАр	15 (36.5%)	5 (12.19%)	13 (31.7)	3 (7.3%)	4 (9.75%)	1 (2.43%)	0	0
Абстрактни имена	-ьствѡ	-иѥ	-ость	-ина	-ота	-ьствиѥ	-ьда	-ыни
КПреслIIАр	32 (31.68%)	29 (28.71%)	19 (18.81%)	9 (8.91%)	5 (4.95%)	4 (3.96%)	2 (1.98%)	1 (0.99%)
КПреслIIIАр	29 (37.17%)	23 (29.48%)	11 (14.1%)	9 (11.5%)	1 (1.28%)	1 (1.28%)	2 (2.56%)	2 (2.56%)
Отглаголни имена	-ниѥ	-ѳъ	-тиѥ	-ъкъ	-знь/-снь	-тва	-ьба	-
КПреслIIАр	146 (76.4%)	30 (15.7%)	6 (3.14%)	3 (1.57%)	3 (1.57%)	3 (1.57%)	0	-
КПреслIIIАр	123 (74.54%)	28 (16.9%)	4 (2.43%)	1 (0.6%)	5 (3.03%)	3 (1.8%)	1 (0.6%)	
КПреслIIАр	146 (76.4%)	30 (15.7%)	6 (3.14%)	3 (1.57%)	3 (1.57%)	3 (1.57%)	0	-

Данните показват, че наклонностите при речепроизводството на различните лексико-семантични категории думи (отглаголни съществителни, абстрактни наименования, имена на лица) като цяло съвпадат с тенденциите в езика от същото време[25]. В множеството на прилагателните имена за КПрес-

[25] За срв. процентното съотношение между различните словообразувателни типове от групата на наименованията на лица в други текстове е, както следва: -(ьн)икъ – ИП 30%, ЙоЕБ 36%, ЙоЕШ 33%, ЕзF.I.461 41%, ЕфрСир 35%, ПЧрнз 37%, ПрезвК 38%, СловаКлОхр 43%, ХимнКлОхр 31%, КСП 39%; -ьць – ИП 12%, ЙоЕБ 28%, ЙоЕШ 24%, ЕзF.I.461 16%, ЕфрСир 23%, ПЧрнз 21%, ПрезвК 19%, СловаКлОхр 21%, ХимнКлОхр 20%, КСП 23%; -тєль – ИП 10%, ЙоЕБ 21%, ЙоЕШ 13%, ЕзF.I.461 12%, ЕфрСир 22%, ПЧрнз 18%, ПрезвК 16%, СловаКлОхр 20%, ХимнКлОхр 30%, КСП 17%; -ян – ИП 25%, ЙоЕБ 1%, ЙоЕШ 4%, ЕзF.I.461 12%, ЕфрСир 2%, ПЧрнз 3%, ПрезвК 1%, СловаКлОхр 1%, ХимнКлОхр 2%; -инъ – ИП 4%, ЙоЕБ 5%, ЙоЕШ 10%, ЕзF.I.461 6%, ЕфрСир 4%, ПетърЧрнз 5%, ПрезвК 7%, КСП 5%; -ьца *м* – ЙоЕШ 2%, ЕфрСир 2%, ПЧрнз 5%, ПрезвК 3%, СловаКлОхр 1%, КСП 3%; -(ьн)ица – ИП 18%, ЙоЕБ 6%, ЙоЕШ 8%, ЕзF.I.461 10%, ЕфрСир 6%, ПЧрнз 5%, ПрезвК 15%, СловаКлОхр 11%, ХимнКлОхр 14% , КСП 7%.

Процентното съотношение между различните словообразувателни типове от групата на абстрактните наименования в други текстове е, както следва: -ьствѡ – ИП 27%, ЙоЕБ 52%, ЙоЕШ 36%, ЕзF.I.46 128%, ЕфрСир 28%, ПЧрнз 25%, ПрезвК 30%, СловаКлОхр 23%, ХимнКлОхр 32%, КСП 32%; -ьствиѥ – ИП 4%, ЙоЕБ 7%, ЙоЕШ 5%, ЕзF.I.461 6%, ЕфрСир 10%, ПЧрнз 4%, ПрезвК 8%, СловаКлОхр 8%, ХимнКлОхр 6%, КСП 10%; -иѥ – ИП 17%, ЙоЕБ 10%, ЙоЕШ 20%, ЕзF.I.461 24%, ЕфрСир 33%,

лПАр съотношението между качествените и относителните[26] е 74.74% към 25.26% (213 : 72, или 3 : 1), а в КПреслПАр 80.65 към 19.35%[27] (196 : 47, или 4 : 1). Респективно процентните съотнасяния в лексико-семантичната група на качествените прилагателни в КПреслПАр са, както следва: 86.30% от суфиксалните съставляват производните на суфикс -ьнъ (126 на брой)[28] срещу 13.7% формации с други суфикси[29] (21 на брой). 24 са отпричастните adjectiva[30] (11.26% от всички качествени)[31]. В КПреслПАр производните на суфикс -ьнъ (96 на брой) са 85.7% от групата на качествените, образувани

ПЧрнз 20%, ПрезвК 22%, СловаКлОхр 37%, ХимнКлОхр 16%, КСП 27%; -ѡсть – ИП 22%, ЙоЕБ 16%, ЙоЕШ 16%, ЕзF.I.461 15%, ЕфрСир 12%, ПЧрнз 25%, ПрезвК 15%, СловаКлОхр 11%, ХимнКлОхр 16%, КСП 13%; -ѡта – ИП 12%, ЙоЕБ 6%, ЙоЕШ 8%, ЕзF.I.461 13%, ЕфрСир 6%, ПЧрнз 14%, ПрезвК 11%, СловаКлОхр 7%, ХимнКлОхр 12%, КСП 7%; -ьда – ИП 7%, ЙоЕБ 1%, ЙоЕШ 1%, ЕзF.I.461 3%, ЕфрСир 1%, ПЧрнз 3%, ПрезвК 2%, СловаКлОхр 2%, ХимнКлОхр 10%, КСП 1%; -ина – ИП 11%, ЙоЕБ 6%, ЙоЕШ 11%, ЕзF.I.46 17%, ЕфрСир 7%, ПЧрнз 6%, ПрезвК 8%, СловаКлОхр 9%, ХимнКлОхр 8%, КСП 7%; -ыни – ЙоЕБ 2%, ЙоЕШ 3%, ЕзF.I.461 1%, ЕфрСир 2%, ПЧрнз 3%, ПрезвК 4%, СловаКлОхр 3%, КСП 2%.

Процентното съотношение между различните словообразователни типове от групата на отглаголните имена в други текстове е, както следва: -ниѥ – ИП 64%, ЙоЕБ 63%, ЙоЕШ 75%, ЕзF.I.461 73%, ЕфрСир77%, ПЧрнз 66%, ПрезвК 62%, СловаКлОхр 70%, ХимнКлОхр 59%КСП 80%; -øъ – ИП 24%, ЙоЕБ 28%, ЙоЕШ 19%, ЕзF.I.461 18%, ЕфрСир 15%, ПЧрнз 24%, ПрезвК 26%, СловаКлОхр 19%, ХимнКлОхр 30%, КСП 12%; -тиѥ – ИП 7%, ЙоЕБ 5%, ЙоЕШ 3%, ЕзF.I.461 4%, ЕфрСир 2%, ПЧрнз 4%, ПрезвК 4%, СловаКлОхр 4%, ХимнКлОхр 4%, КСП 3%; -ъкъ – ИП 2%, ЙоЕБ 1%, ЙоЕШ 1%, ЕзF.I.461 2%, ЕфрСир 2%, ПрезвК 2%, СловаКлОхр 2%, ХимнКлОхр 1%, КСП 1%; -ьба – ЙоЕБ 1%, ЙоЕШ 0.6%, ЕзF.I.461 1%, ЕфрСир 1%, ПЧрнз 3%, ПрезвК 2%, СловаКлОхр 0.5%, ХимнКлОхр 2%, КСП 2%; -знь – ЙоЕБ 1%, ЙоЕШ 1%, ЕзF.I.461 1%, ЕфрСир 2%, ПЧрнз 1%, ПрезвК 2%, СловаКлОхр 3%, ХимнКлОхр 2%, КСП 1%; -тва – ИП 3%, ЙоЕБ 1%, ЙоЕШ 1%, ЕзF.I.461 1%, ЕфрСир 1%, ПЧрнз 2%, ПрезвК 2%, СловаКлОхр 2%, ХимнКлОхр 2%, КСП 1%.

[26] В това число влизат 21 лексикални единици на -ьскъ, 12 на -ьнь, 18 на -ѡвъ и -ѥвъ, 11 на -jь, и още 8 поединични.

[27] В това число влизат 17 лексикални единици на -ьскъ, 3 на -ьнь, 20 на -ѡвъ и -ѥвъ, 4 на -jь и 3 на -инъ.

[28] За срв. процентното съотношение на този модел спрямо останалите словообразователни типове от групата на качествените прилагателни в други текстове е, както следва: ИП – 80.23%; КСП – 82.26%; ЙоЕБ – 84.5%; ЕзF.I.461 – 79.13%; ЙоЕШ – 81.9%; ЕфрСир – 79.4%; ПЧрнз – 81.9%; ПрезвК – 72.6%; Изб1073г. – 82.9%; Сб1076г. – 74.5%; ХимнКлОхр – 90.25%; Слова КлОхр – 88.5%. Средна стойност 82.15%.

[29] В това число влизат формации на -авъ, -ивъ, -итъ, -ьлъ, -ькъ и други.

[30] В това число влизат 14 лексикални единици на базата на сегашни страдателни причастия (9 на -ѥмъ, 4 на -имъ и 1 на -ѡмъ), 8 на базата на минали страдателни (4 на -ѥнъ и 4 на -анъ/-янъ) и 2 на базата на сегашни деятелни причастия.

[31] За срв. делът на адективираните причастия в ИП е 6.95%, в КСП – 9.03%, в ЙоЕБ – 11%, в ЕзF.I.461 – 5.15%, в ЙоЕШ – 5.7%, в ЕфрСир – 10.87, в ПЧрнз – 7.24%, в ПрезвК – 10.9%, в Изб1073г. – 14.17%, в Сб1076г. – 5.94%, в ХимнКлОхр – 14.09%, а за СловаКлОхр – 10.7%. Средна стойност 9.81%.

с наставка, срещу 14.3% за други формации в категорията (16 на брой)[32]. И тук отпричастните adjectiva са 24[33] (12.24% от всички качествени). Данните показват, че словообразуването на прилагателните и адективираните причастия в творчеството на КПреслIIАр и КПреслIIIАр съответства на тенденциите, характеризиращи като цяло българския език от този период.

В множеството на наречията, образувани от качествени прилагателни, в КПреслIIАр се регистрират 20 лексикални единици на -ѡ (95.23%) и само едно на -ѣ (4.76%)[34]. В КПреслIIIАр съответно има 29 лексикални единици на -ѡ (80.5%) и 7 на -ѣ (19.4%). Това ясно изразено предпочитание към модела на -ѡ напълно отговаря на наклонностите в макросистемата на езика. 2 са наречията на -ьскы (от относителни прилагателни) в изследвания масив.

В КПреслIIАр са застъпени 19 префиксни модела от 21 регистрирани в палеославистичните лексикографски справочници[19]. Ето съотношенията в% между тях[35]:

въ- 4.9% (32), въз- 5.4% (35), дѡ- 1.2% (8), за- 2.8% (18), из- 7.4% (48), на- 5.5% (36), ѡ- 4.3% (28), об- 3.25% (21), отъ- 4.8% (31), по- 12.5% (81), подъ- 0.7% (5), при- 7.4% (48), про- 3.8% (25), прѣ- 4.95% (32), прѣдъ- 1.85% (12), раз- 5.26% (34), съ- 14.8% (96), сѫ- 0.92% (6), оу- 7.7% (50).

В КПреслIIIАр са застъпени всичките 21 регистрирани в палеославистичните лексикографски справочници префиксни модели в следните съотношения: въ- 4.4% (24), въз- 7.87% (43), дѡ- 1.09% (6), за- 2.9% (16), из- 8.9% (49), над- 0.18% (1), на- 4.94% (27), низъ- 0.36% (2), ѡ- 5.12% (28), об- 2.9% (16), от- 6.7% (37), по- 12.2% (67), подъ- 0.18% (1), при- 5.86% (32), про- 3.3% (18), прѣ- 5.86% (32), прѣдъ- 1.3% (7), раз- 4. 76% (26), съ-$_{1,2}$ 12.6% (69), сѫ- 0.54% (3), оу- 7.7% (42).

Сравнението с други текстове от епохата показва, че по отношение на представъчното словообразуване КПреслIIАр и КПреслIIIАр следват тенденциите, характерни изобщо за стб. език[36].

---

[32] В това число влизат 1 прилагателно с наставка -авъ, 2 на -ъкъ, 3 на -итъ и 10 на -ивъ.

[33] В това число влизат 8 лексикални единици на базата на сегашни страдателни причастия – на -емъ и -имъ, 14 на базата на минали страдателни (на -анъ и -енъ) и 2 на базата на сегашни деятелни причастия.

[34] За срв. в творчеството на Климент Охридски съотношението при наречията, произведени от основа на прилагателни имена, е както следва – 92% наречия на -ѡ срещу 8% на -ѣ в СловаКлОхр и 92.6% срещу 7.4% в ХимнКлОхр.

[35] Взети са под внимание само приглаголните префикси, участващи в 646 думи (глаголи и отглаголни производни).

[36] За срв. привеждаме данни за процентните отношения между префиксалните модели в други паметници:

въ-: КСП 4.4; ПЧрнз 3.6, ЙоЕБ5.56, ЙоЕШ 4.42, ЕзF.I.461 4.8, ЕфрСир 4.1, ИП 5.3, Сб1076г. 5.1, КирЙер 3.8, Изб1073г. 4.5, ПрезвК 4.8, СловаКлОхр 4.5, ХимнКлОхр 3.3;

въз-: КСП 8.2; ПЧрнз 7.8, ЙоЕБ 6.51, ЙоЕШ 7.4, ЕзF.I.461 8.8, ЕфрСир 7.5, ИП 7.1, Сб1076г. 9.07, КирЙер 10.6, Изб1073г. 6.8, ПрезвК 7.78, СловаКлОхр 8.9, ХимнКлОхр 9.5;

дѡ-: КСП 1.5; ПЧрнз 1.26, ЙоЕБ 1.37, ЙоЕШ 1.8, ЕзF.I.461 0.7, ЕфрСир 1, ИП 1.24, Сб1076г. 2.03, КирЙер 1.3, Изб1073г. 1.6, ПрезвК 0.9, СловаКлОхр 1.1, ХимнКлОхр 1.3;

Важен маркер за книжовната школа и за идиолекта на автора е употребата на лексикалните форми и синтактични структури с негация (Спасова 2008: 158). Основните средства за изразяване на отрицание в стб. език обикновено са деривация с нє-, префиксални образувания с бєз-, както и словосъчетания с предлог бєз. В КПреслПАр формациите с нє- съставляват 51.58%[37], тези с бєз- 15.87%[38], а словосъчетанията с предлог бєз – 32.53%.

зл-: КСП 3.9; ПЧрнз 3.8, ЙоЕБ 1.62, ЙоЕШ 3.84, ЕзF.I.461 2.8, ЕфрСир 3.1, ИП 3.1, Сб1076г. 3.1, КирЙер 2, Изб1073г. 0.9, ПрезвК 3.7, СловаКлОхр 3.8, ХимнКлОхр 2.2;

из-: КСП 8.1; ПЧрнз 6.9, ЙоЕБ 8.22, ЙоЕШ 8.07, ЕзF.I.461 7.2, ЕфрСир 7.7, ИП 8.8, Сб1076г. 9.35, КирЙер 8.2, Изб1073г. 6.76, ПрезвК 6.38, СловаКлОхр 7.8, ХимнКлОхр 7.6;

нл-: КСП 3.4; ПЧрнз 5.5, ЙоЕБ 3.85, ЙоЕШ 4.42, ЕзF.I.461 6.8, ЕфрСир 4.3, ИП 3.6, Сб1076г. 6.2, КирЙер 4.2, Изб1073г. 4.1, ПрезвК 5.34, СловаКлОхр 5.2, ХимнКлОхр 4.7;

о-: КСП 4.85; ПЧрнз 6.97, ЙоЕБ 6.08, ЙоЕШ 4.56, ЕзF.I.461 5.5, ЕфрСир 6.1, ИП 6.4, Сб1076г. 7.5, КирЙер 5.9, Изб1073г. 7.7, ПрезвК 5.57, СловаКлОхр 5.7, ХимнКлОхр 5.2;

об-: КСП 4; ПЧрнз 3.8, ЙоЕБ 4.11, ЙоЕШ 4.6, ЕзF.I.461 4.17, ЕфрСир 4.6, ИП 4.4, Сб1076г. 5.09, КирЙер 4.2, Изб1073г. 4.5, ПрезвК 4.3, СловаКлОхр 4.5, ХимнКлОхр 3.7;

отъ-: КСП 4.34; ПЧрнз 4.43, ЙоЕБ 4.79, ЙоЕШ 5.8, ЕзF.I.461 4.1, ЕфрСир 4.42, ИП 3.23, Сб1076г. 6.75, КирЙер 4.3, Изб1073г. 5.45, ПрезвК 4.3, СловаКлОхр 4.04, ХимнКлОхр 2.08;

по-: КСП 13.73; ПЧрнз 18.4, ЙоЕБ 15.16, ЙоЕШ 13.4, ЕзF.I.461 15.7, ЕфрСир 16.6, ИП 14.4, Сб1076г. 15.2, КирЙер 15.15, Изб1073г. 15.2, ПрезвК 16.02, СловаКлОхр 16.5, ХимнКлОхр 13.09;

подъ-: КСП 0.73; ПЧрнз 0.21, ЙоЕБ 0.77, ЙоЕШ 0.9, ЕзF.I.461 0.4, ЕфрСир 0.5, ИП 0.6, Сб1076г. 0.83, КирЙер 0.56, Изб1073г. 0.9, ПрезвК 0.34, СловаКлОхр 0.45, ХимнКлОхр 0.1;

пѵи-: КСП 6.51; ПЧрнз 4.01, ЙоЕБ 7.96, ЙоЕШ 6.1, ЕзF.I.461 5.9, ЕфрСир 5.6, ИП 4.07, Сб1076г. 7.4, КирЙер 5.7, Изб1073г. 5.7, ПрезвК 5.8, СловаКлОхр 5.7, ХимнКлОхр 5.3;

пѵо-: КСП4.56; ПЧрнз 3.6, ЙоЕБ 4.19, ЙоЕШ 4.23, ЕзF.I.461 4.9, ЕфрСир 4, ИП 4.4, Сб1076г. 4.35. , КирЙер 3.9, Изб1073г. 4.23, ПрезвК 4.5, СловаКлОхр 5.9, ХимнКлОхр 6.8;

пѵѣ-: КСП 7.31; ПЧрнз 5.3, ЙоЕБ 5.65, ЙоЕШ 6.7, ЕзF.I.461 5.3, ЕфрСир 5.5, ИП 5.5, Сб1076г. 6.01, КирЙер 5.9, Изб1073г. 5.9, ПрезвК 5.8, СловаКлОхр 6.3, ХимнКлОхр 10.5;

пѵѣд-: КСП 0.9; ПЧрнз 0.21, ЙоЕБ 0.51, ЙоЕШ 0.3, ЕзF.I.461 0.5, ЕфрСир 0, ИП 2.14, Сб1076г. 0.46, КирЙер 0.9, Изб1073г 0.8, ПрезвК 0.3, СловаКлОхр 1.1, ХимнКлОхр 0.9;

ѵлз-: КСП 4.75; ПЧрнз 4.43, ЙоЕБ 5.14, ЙоЕШ 5.2, ЕзF.I.461 5.4, ЕфрСир 4.6, ИП 4.5, Сб1076г. 5.9, КирЙер 0, Изб1073г. 4.5, ПрезвК 4.3, СловаКлОхр 3.4, ХимнКлОхр 4.4;

съ$_{1,2}$-: КСП 9.58; ПЧрнз 8.6, ЙоЕБ 11.5, ЙоЕШ 10.7, ЕзF.I.461 12.6, ЕфрСир 10.6, ИП 11.6, Сб1076г. 13.1, КирЙер 10.1, Изб1073г. 11.1, ПрезвК 11.1, СловаКлОхр 8.4, ХимнКлОхр 10.4;

оѵ-: КСП 9.58; ПЧрнз 11, ЙоЕБ 6.51, ЙоЕШ 7.7, ЕзF.I.461 8, ЕфрСир 9.1, ИП 9.1, Сб1076г. 11.1, КирЙер 12.6, Изб1073г. 8.7, ПрезвК 8.47, СловаКлОхр 6.2, ХимнКлОхр 8.3.

[37] В това число влизат 37 прилагателни, 14 съществителни, 11 глагола и 3 наречия (общо 65 думи).

[38] В това число влизат 10 съществителни, 8 прилагателни, 1 глагол и 1 наречие (общо 20 думи).

Респ. в КПреслIIIАр производните с нє- са 54.7%[39], тези с представка вєз- – 24.4%[40], а словосъчетанията с предлог вєз – 20.9%. И в този случай сравнението с други текстове от епохата показва, че що се отнася до употребата на лексикалните форми и синтактични структури с негация, КПреслIIАр и КПреслIIIАр следват тенденциите, характерни изобщо за стб. език[41].

Известно е, че за стила на средновековните книжовници е особено характерно използването на composita. В КПреслIIАр те са 61, ще рече 3.32% от дължината на словника[42]. В това число влизат 27 съществителни (44.26%), 17 прилагателни (27.86%), 11 глагола (18.03%) и 6 наречия (9.8%)[43]. 32 от лексикалните единици не са регистрирани в КСП (52.45%, т.е. над половината). 17 (сиреч 27.86%, или малко повече от ¼) не са отбелязани в консултираните лексикографски справочници, като за 4 има засвидетелствани словообразователни варианти или други думи от същата двукомпонентна основа, т.е. те най-вероятно са били известни на книжовния език. В КПреслIIАр най-чест композит е благо дѣть/благодать (18 словоупотреби). Всички останали са в диапазона на малките честоти[44]. Сумарно сложните думи в КПреслIIАр се срещат 106 пъти (0.4% от всички словоупотреби)[45]. Относителният дял на еднократно употребените словосложения е 70.5%.

---

[39] В това число влизат 27 прилагателни, 9 съществителни, 8 глагола и 3 наречия.

[40] В това число влизат 10 прилагателни, 6 съществителни, 3 глагола и 2 наречия.

[41] За срв. в ЕзF.I461 формированията на нє- съставляват 54.3%, тези на вєз- 16%, а словосъчетанията с предлог вєз 29.7%. Данните са изчислени по Илиева 2013а. В ПЧрнз формированията на нє- съставляват 77%, тези на вєз- 9%, а словосъчетанията с предлог вєз – 14% (Илиева 2013д: 83). В СловаКлОхр формациите с нє- съставляват 58.3% (= 98 употреби), тези с вєз- 17.26% (= 29 употреби), а словосъчетанията с предлог вєз – 24.4% (41 употреби). Респективно в ХимнКлОхр на производните с представка нє- се падат 44.9% (= 66 употреби), на тези с вєз- 18% (= 27 употреби), а на съчетанията с предлог вєз – 26.3% (= 39 употреби) (Илиева 2016:20).

[42] За сравнение в ЕзF.I461 процентният дял на тази категория думи е 2.8% (Илиева 2006: 441), в ЙоЕБ 6% (Илиева 2013б: 130), в ИП – 4.25% (Станков 1994: 171), в ЧрнзХр 3% (Илиева 2014: 206). От КСП това съотношение за Мар е 2.4%, за Син – 2.33%, за Евх – 4.65%, за Супр – 7.09% (Цейтлин 1977: 41), за ХимнКлОхр 6.45%, за СловаКлОхр 8% (Илиева 2016:20).

От текста на Учителното евангелие са изолирани 150 композитни образувания. Над половината от всички двукоренни формации се срещат в КСП, а останалите имат засвидетелствани словообразователни варианти, т.е. те най-вероятно са били известни на книжовния език (Жикова 2017: 16).

[43] За сравнение в ХимнКлОхр и СловаКлОхр сложните прилагателни съставляват повече от половината словни единици от съответната категория думи, което показва основно орнаменталната функция на тази лексика у КлОхр и в двата жанра негови произведения.

[44] 43 лексикални единици са с честота 1, 5Х2, 6Х3, 2Х4, 1Х5,1Х6,1Х7, 1Х9.

[45] За сравнение сложните думи в СловаКлОхр са 2% от всички словоупотреби, а в ХимнКлОхр – 2.3% (Илиева 2017). Относителният дял на еднократно и двукратно употребените в СловаКлОхр е 84.8%, а в ХимнКлОхр – 77.7%.

В КПреслПАр са застъпени 26 различни вида двусъставни формации според компонент А[46], което прави 42.6% разнообразие на композиционни модели в масива. От тях само 1 не е засвидетелстван в други паметници (ѧрио-). Останалите принадлежат към категорията на груповите (с 3 и повече представители от модел в макросистемата на езика). Всички те са засвидетелствани в КСП (от общо 54 известни[47]).

В КПреслПАр двусъставните думи са 68, ще рече 4.2% от дължината на словника. В това число влизат 29 съществителни (42.6%), 27 прилагателни (39.7%), 7 глагола (10.3%) и 5 наречия (7.35%). 33 от лексикалните единици не са регистрирани в КСП (48.52%, т.е. близо половината). 16 (сиреч 23.52%, или малко под ¼) не са отбелязани в консултираните лексикографски справочници, като за 3 има засвидетелствани други думи от същата двукомпонентна основа. И в КПреслПАр най-чест композитум е блаꙋодѣть/блаꙋодать (34 + 2 словоупотреби). Всички останали са в диапазона на малките честоти[48]. Сумарно сложните думи в КПреслПАр се срещат 171 пъти (0.8% от всички словоупотреби). Относителният дял на единично употребените словосложения е 63.2 процента.

В КПреслПАр са застъпени 24 различни вида двусъставни формации според компонент А[49], което прави 35.3% разнообразие на композиционни модели в масива. От тях само 2 не са засвидетелствани в консултираните лексикографски справочници – ѧрио- и лъживо-, а стоꙋжде- е отбелязан у Срезн с примери от късни руски паметници. Останалите принадлежат към категорията на груповите (с 3 и повече представители от модел в макросистемата на езика). Всички те с изключение на ꙗзьно и стоꙋдо- са засвидетелствани в КСП.

От казаното може да се заключи, че по отношение на композитите Константин Преславски се придържа към книжовната норма на старобългарския език[50].

Важен маркер за книжовната школа и за идиолекта на автора е употребата на заета лексика. Процентният дял на чуждите думи в КПреслПАр съста-

---

[46] В това число влизат composita с първи компонент ѧрио-, представен в 1 словосложение, басно- – в 2, благо- – в 14, бого- – в 3, брато- – в 1, вино- – в 1, воѥ- – в 1, выше- – в 1, вьсе- – в 3, вѣро- – в 1, добро- – в 1, досто- – в 2, живо- – в 1, законо- – в 1, зъло- – в 6, лице- – в 1, лъже- – в 1, мало- – в 1, мъного- – в 2, заимо- – в 1, само- – в 3, стѣно- – в 2, тоꙋжде- – в 1, христо- – в 2, чловѣко- – в 6.

[47] Цейтлин 1986: 271.

[48] 43 лексикални единици са с честота 1, 9Х2, 4Х3, 4Х4, 2Х5, 2Х6,1Х7, 1Х9, 1Х10.

[49] В това число влизат composita с първи компонент ѧрио-, представен в 1 словосложение, басно- – в 2, благо- – в 18, бого- – в 7, вьсе- – в 3, добро- – в 2, едино- – в 2, живо- – в 1, законо- – в 1, зъло- – в 6, кръво- – в 1, лъже- – в 1, лъживо- – в 1, мъного- – в 4, ново- – в 1, присно- – в 3, ꙗзьно- – в 2, ѫко- – в 1, само- – в 1, стоꙋдо- – в 1, стоꙋжде- – в 1, христо- – в 4, чловѣко- – в 3 словосложения.

[50] До същия извод с оглед на Учителното евангелие достига и Ж. Жикова. Тя обяснява този факт със стремежа на книжовника да бъде разбран от аудиторията (Жикова 2017: 16).

влява 5.24% от дължината на словника[51] и 1.62% от обема на текста[52]. 44 от думите са еврейски (46.3%)[53], 42 гръцки (44.2%), 9 латински (9.5%)[54]. Респективно в КПреслIIIАр чуждите думи са 4.25% от дължината на словника[55] и 1.42% от обема на текста[56]. Тук 47 от думите са еврейски (66.19% или ⅓), 20 гръцки (28.16%) и 4 латински (5.63%). Сравнението с други стб. текстове показва, че в КПреслIIАр и КПреслIIIАр, както и в останалите преславски паметници процентът на лексикалните заемки е не повече от 10% в зависимост от жанра. В КСП този показател е значително по-голям[57]. От познатите само по паметници, запазени в късни преписи, в КПреслIIАр са регистрирани апокалупси, астерии, вирсавее, гомора, девтерономия, догматъ, еклисиастъ, история, колосаи, логии, онисимъ, подиръ, роувимъ, фригяне, а в КПреслIIIАр аполосъ, астеръ, епистолия, иоиль, киръ и понътъ. Останалите 73 в КПреслIIАр (76.04%, т.е. малко над ⅔) и 62 в КПреслIIIАр (87.3%) са познати още от КСП. Такива са например адъ, аминъ, апостолъ, архангелъ, дияволъ, евангелистъ, евангелие, евръи, елинъ, ересь, еретикъ, иереи, икона, кесарь, китъ, параклитъ, псалмъ, сотона, фараонъ, фарисеи, упостась. Повечето от тези думи са въведени в книжовния език от първоучителите Кирил и Методий при първите преводи на свещените текстове. Много е възможно по-голямата част от тази лексика да е била възприета още преди това от покръстените вече славяни на Балканите, както и от моравските и от панонските, сред които са правени първите преводи.

Анализът на морфологията на думите от чужд произход в КПреслIIАр и КПреслIIIАр потвърждава и допълва установените вече по отношение на

---

[51] В това число влизат 58 собствени имена и още 38 други думи (общо 96 единици).

[52] В това число влизат 431 употреби, 265 от които се падат на лични имена (36 лексикални единици употребени по 1 път, 4Х2, 2Х3, 2Х4, 2Х5, 3Х6, 1Х7, 2Х15, 1Х16, 1Х19, 2Х23, 1Х61). 166 са употребите на останалите заемки (20 лексикални единици, употребени по 1 път, 4Х2, 2Х3, 3Х4, 1Х5, 2Х6, 1Х7, 1Х8, 1Х12, 1Х18, 1Х23, 1Х41). Трите най-често употребявани чужди думи апелативи в текста са апостолъ (41 пъти), цѣсарь (23 пъти) и ересь (18 пъти). Най-често употребяваните лични имена са Христосъ (61 път), Иисусъ и Моиси (по 23 пъти), Давидъ (19 пъти).

[53] От тях без 4 всички останали са лични имена.

[54] Разбира се, независимо от произхода си всички чужди думи са заети през гръцки.

[55] В това число влизат 35 собствени имена и още 36 други думи (общо 71 единици).

[56] В това число влизат 291 употреби, 74 от които се падат на лични и местни имена. 35 лексикални единици са употребени по 1 път, 7Х2, 8Х3, 5Х4, 5Х5, 3Х6, 2Х7, 1Х8, Х9, 1Х11, 1Х16, 1Х17, 1Х20, 1Х22, 1Х40. Трите най-често употребявани чужди думи апелативи в текста на КПреслIIIАр са анъгелъ (40 пъти), апостолъ (22 пъти), и арианы (11 пъти). Най-често употребяваните лични имена са Иисоусъ (20 пъти) и Павьлъ (17 пъти).

[57] За срв. процентният дял на чуждите думи в КСП е 18.5% (Цейтлин 1986: 36), в ЙоЕБ – 3% (Илиева 2013б: 157), в ЕзF.I.461 – 6% (Илиева 2012б: 24), в ПЧрнз – 2% (Илиева 2013д: 79), в ЧрнзХр – 11% (Илиева 2014: 206), в ИП – 10.1% (Илиева 2015: 119), в СловаКлОхр – 4.42%, а в ХимнКлОхр – 5% (Илиева 2013в: 69); в Слово о твари 4.3% (Георгиева 2005: 216).

От всичките 51 беседи на КПреслУЕ са ексцерпирани 80 гръцки заемки (Жикова 2017: 12).

други преводни текстове механизми на приспособяване на заетата лексика в старобългарския език към неговите граматически закони.

От категорията думи, създадени на българска почва от чужди основи посредством домашни словообразователни средства, поради което не може да се приемат за чисти заемки, в КПреслIIАр има 44 лексикални единици (2.4% от дължината на словника) в 85 словоупотреби (0.32% от обема на текста)[58]. В КПреслIIIАр производните от чужди основи са 37 (2.3% от дължината на словника) в 52 употреби (0.25% от обема на текста)[59].

---

[58] 26 лексикални единици са употребени по 1 път, 7X2, 6X3, 2X4, 1X5, 1X6, 1X8.

[59] 24 лексикални единици са употребени по 1 път, 10X2, 2X3, 1X4. 9 от дериватите на чужда основа в КПреслIIIАр не са засвидетелствани в речниците или са регистрирани само у този автор.

Това са предимно adjectiva possessiva към антропоними, топоними и етноними, по-малко съществителни, произведени с помощта на следните суфикси:

• прилагателни:

-овъ/-евъ (КПреслIIАр 15, КПреслIIIАр 19): авраамовъ (КПреслIIАр 2, КПреслIIIАр 2), аддамовъ (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 1), ангеловъ (КПреслIIАр 1), аριевъ (КПреслIIАр 2, КПреслIIIАр 1), валентиновъ (КПреслIIIАр 4), давыдовъ (КПреслIIАр 4, КПреслIIIАр 1), єзекиовъ (КПреслIIАр 1), иякововъ (КПреслIIАр 1), издраилевъ (КПреслIIАр 2), исоусовъ (КПреслIIАр 1), исаовъ (КПреслIIАр 1), китовъ (КПреслIIIАр 1), клеоповъ (КПреслIIАр 1), константиевъ (КПреслIIIАр 1), лазаревъ (КПреслIIIАр 1), маркионовъ (КПреслIIIАр 1), петровъ (КПреслIIАр 3, КПреслIIIАр 1), савао҃овъ (КПреслIIАр 1), самъпсоновъ (КПреслIIIАр 2), сираχовъ (КПреслIIАр 1), χристовъ (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 1), χристосовъ (КПреслIIIАр 2), цѣсаревъ (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 3);

-ьскъ (КПреслIIАр 8, КПреслIIIАр 8): аврамьскъ (КПреслIIIАр 1) александрьскъ (КПреслIIАр 1), ангельскъ (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 3), апостольскъ (КПреслIIIАр 1), ариньскъ (КПреслIIАр 5), вавилоньскъ (КПреслIIАр 1), валентиньскъ (КПреслIIIАр 3), диявольскъ (КПреслIIАр 2, КПреслIIIАр 2), елиньскъ (КПреслIIАр 3, КПреслIIIАр 2), ефесьскъ (КПреслIIАр 2), є҃ѳиопьскъ (КПреслIIАр 1), издраилитьскъ (КПреслIIАр 1), коринѳьскъ (КПреслIIIАр 1);

-jь, -ьjь (КПреслIIАр 3, КПреслIIIАр 1): дияволь (КПреслIIАр 3, КПреслIIIАр 1), ияковль (КПреслIIАр 3), исааковль (КПреслIIАр 1);

-инъ (КПреслIIIАр 3): илиинъ (КПреслIIIАр 1), ионинъ (КПреслIIIАр 1), каиафинъ (КПреслIIIАр 2).

Сред прилагателните от чужди основи има нерядко успоредни формации с различни наставки: авраамовъ : аврамьскъ, ангеловъ : ангельскъ, дияволь : диявольскъ, ияковль : иякововъ, издраилевъ : издраилитьскъ, валентиновъ : валентиньскъ.

• съществителни:

-ян(инъ), *мн.* -яне (КПреслIIАр 5, КПреслIIIАр 4) – за образуване на имена на лица, предимно жителски (5): назарѣнинъ (КПреслIIАр 1), римляне (КПреслIIАр 1), самосатянинъ (КПреслIIАр 2, КПреслIIIАр 2), солоуняне (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 2), фригяне (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 1), аморѣинъ (КПреслIIIАр 1);

-яныни – за образуване на жителски имена на лица от *ж.р.* (КПреслIIАр 1): соманитяныни (1);

-ьство – за образуване на отвлечени имена (КПреслIIАр 2): архиерѣиство (3), цѣсарьство (1);

Добрата интегрираност на чуждата лексика на славянска почва се доказва освен от множеството деривати на славянски словообразователни модели в текста, също така и от наличието на хибридни композити (с гръцизми като първи компонент и с втори славянски компонент): аріонеистовьнъ, христолюбьць, христоносьнъ, христоратьнъ, христоратьникъ.

Употребата предимно на заемки от сферата на библейската история (Стар и Нов завет), християнството и богословието следва да бъде обвързана с жанра на КПреслIIАр и КПреслIIIАр като философско-полемичен трактат.

Второ и Трето слово на Атанасий Велики против арианите и старобългарската лексика

Таблица №5 представя сравнение на словника на КПреслIIАр и КПреслIIIАр със СтбР и лексиката на преславските паметници[60].

Таблица №5

Дължина на словника	
КПреслIIАр 1831 (100%)	КПреслIIIАр 1615 (100%)
Всичко регистрирани лексеми в консултираните речници	
КПреслIIАр 1756 (95.9%)	КПреслIIIАр 1541 (95.4%)
1. Лексика, обща с КСП – 2. Лексика, липсваща в КСП	
КПреслIIАр 1505 (82.2%) – 251 (17.8%)	КПреслIIIАр 1339 (82.9%) – 202 (17.1%)
2.1. Лексика обща със стб. пам. по-късни ркп. – 2.2. Лексика позната само в КПреслПрАр	
КПреслIIАр 176[62] – 75 (4.9% от целия словник)[63]	КПреслIIIАр 128[64] – 74 (4.6% от целия словник)[65]

-ьствиє – синонимен на горния (КПреслIIАр 1): цѣсарьствиє (8).

• глаголи (КПреслIIАр 1, КПреслIIIАр 2):

цѣ(са)рьствовати (КПреслIIАр 6, КПреслIIIАр 1) цѣсарєвати (КПреслIIIАр 1).

[60] За целта на изследването словниците на КПреслIIАр и КПреслIIIАр са съпоставени с основните палеославистични лексикографски трудове, съдържащи стб. лексика: СтбР, СС, Mikl, Срезн, SJS и СДРЯ.

[61] Най-много общи думи от липсващите в КСП според консултираните речници КПреслIIАр има с ГрНаз (43 лексикални единици, от които 40 в ГрНазXIв. и 3 в ГрНазТкXIVв.). Следват Симеоновите сборници (Изб1073г. с 27 общи лексеми и Сб1076г. с 8), Кормчата с 24 (от тях 21 в ЕфрКрм, 2 в НовгКрм, 1 в УстКрм) и ПандАнтXIв. с 20. 16 думи са познати освен по КПреслIIАр, също и по ЙоЕ (12 в ЙоЕБ, 4 в ЙоЕШ). 14 са известни на НиконПанд и още толкова на Превода на Стария завет (от чети-версията 11, от Парим 3). По 9 общи думи се падат на КПреслIIАр с ПалXIVв. и Златоструя, по 5 с КПреслУЕ, Огл и ПатСинXIв., по 4 с Пчела, ЕфрСирXIIIв. и ЙоЛеств XIIв., по 3 с Пролога и КозмИнд. В ХронГАм се отбелязват 6. От различни жития сумарно се събират 29 общи лексеми. Освен с прозаични текстове КПреслIIАр показва близост в лексикално отношение и с химнографските паметници – 29 общи единици (в Ирм. ок. 1250 г. – 6, в Мин1096г. – 11, в Мин1097г. – 11, в МинПразнXIIв. – 4, в МинПутXIв. – 2, в Триода – 1).

От Таблица №6а, която дава разбивка на общите думи в КПреслIIАр и КПреслIIIАр с КСП според тяхното разпространение, може да се види, че 259 лексеми от КПреслIIАр са общи с един КСП, 130 с 2, 104 с 3 и т.н. Тенденцията е броят на общите думи да намалява с увеличаване числото на паметниците. Накрая се привежда сборът общи думи между КСП и съответното слово против арианите.

Таблица №6б представя общата лексика за КПреслIIАр и КПреслIIIАр с отделните КСП. Данните категорично показват единство на езиковата основа в КПреслIIАр и КПреслIIIАр по отношение на КСП.

Таблица №6а			Таблица №6б				
Брой КСП	**Брой думи в КПреслIIАр общи с КСП**	**Брой думи в КПреслIIIАр общи с КСП**	**КСП[66]**	**КПреслIIАр всичко общи**	**Общи само с този паметник**	**КПреслIIIАр всичко общи**	**Общи само с този паметник**
1	259	202	Зогр	1109	1	854	1
2	130	124	Мар	964	-	863	-
3	104	97	Ас	904	5	830	-
4	83	91	Сав	799	1	739	-
5	106	81	Унд	136	-	126	-
6	106	95	Охр	151	-	151	-
7	111	96	Боян	363	-	323	-
8	124	198	Зогр-П	126	-	117	-
9	112	99	Зогр.-лл.	148	2	131	2
10	101	81	Рил	287	1	262	-
11	83	82	Хил	165	1	164	-
12	54	49	Супр	1362	195	1227	121
13	40	35	Клоц	662	4	606	1
14	29	28	Киев	149	1	137	-
15	18	19	Служ	142	-	151	-
16	17	17	Евх	941	25	845	14
17	11	12	Син	748	17	678	13
18	12	13	Ен	545	4	485	5
общо[67]	1505	1339					

Разширяването на сравнителната база с материал и от стб. паметници, запазени по късни преписи, увеличава дела на словния състав в КПреслIIАр, който е характерен изобщо за българския език от този период, с още 13.7%, а за КПреслIIIАр с 12.5% – доказателство за лексикалното богатство на българския език от периода X–XI в. като цяло, чийто речников фонд далеч надхвърля запазеното в достигналите до нас КСП. Сумарно числото на незасвидетелстваната другаде лексика възлиза на 137 единици[62] – свидетелство за значимия принос на един от най-големите ни средновековни книжовници в изграждане на литературния език през

[62] В това число влизат 75 единици от КПреслIIАр и 74 от КПреслIIIАр, като 12 са общи за двете слова: аріонѣистовьнъ, баснословесиѥ, бышьнъ, въсынити, маниχеи, погодь, присньнъ, словесьце, сѫтьство, χристоратьнъ, ѥстованиѥ.

епохата на Първото българско царство. Данните от Таблица №7 сочат, че разпределението по части на речта при незасвидетелстваната в лексикографските справочници лексика от КПреслIIАр и КПреслIIIАр е, общо взето, едно и също. Най-голям е броят на съществителните и прилагателните с малка разлика в полза на всяка от двете категории в двете слова, следват глаголите и най-накрая наречията.

Таблица №7

Разпределение по части на речта в целия речник							
КПреслIIАр				КПреслIIIАр			
глаг.	същ.	прил.	нар.	глаг.	същ.	прил.	нар.
35.9%	35.3%	15.5%	6.6%	36.47%	33.6%	15.04%	7.67%
Разпределение по части на речта при липсващата в речниците лексика							
КПреслIIАр				КПреслIIIАр			
прил.	същ.	глаг.	нар.	същ.	прил.	глаг.	нар.
25[70] (33.3%)	24[71] (32%)	20[72] (26.6%)	6[73] (8%)	26[74] (35.13%)	25[75] (33.8%)	13[76] (17.56%)	10[77] (13.51%)

За да подплатя сухите цифри с фактология, ще се спра конкретно на онази лексика, която характеризира идиолекта на книжовника и е диагностична за принадлежността му към определена книжовна традиция.

Вече споменах по-горе, че един такъв маркер представляват сложните думи, които авторът употребява. В КПреслIIАр и КПреслIIIАр се срещат редица общи с останалите старобългарски паметници – класически и запазени по късни преписи – лексикални единици от тази категория. И в изследваните словни масиви, и в КСП се срещат например благоволение и благоволити (Зогр, Мар, Ас, Сав, Син, Евх, Супр), благовѣрие (Евх, Супр), благодѣяние (Евх, Супр, Ен), благословествити (Син, Супр), благословение (Супр), благочьстивъ, благочьстие и благочьстьнъ (Супр), богодъхновенъ (Ен), богомрьзъкъ и богоносьнъ (Супр), богочьстивъ (Ас, Супр), вьседрьжитель (Евх, Супр), вьселичьскы (Супр), добродѣтельнъ (Евх), єдиночадъ

[63] В това число влизат: аріонеистовьнъ, безначалиємъ, бышьнъ, въслѣдьнъ, въестьствьнъ, вышебышьнъ, доброл҃чимъ, Єзекиовъ, мъногозвагомъ, небышьнъ, недрьжаньнъ, необрѣтаемъ, непослоушавыи, непрѣст҃паємъ, непрѣємлемъ, неслышавыи, несъвратимъ, присньнъ, рождьнъ, Савао҃овъ, свѣтьнъ, сътворичьнъ, с҃тьствьнъ, тоуждевѣрьнъ, христоратьнъ.

[64] В това число влизат: баснословесиє, басьнотворъ, бесѣдица, бльхьчии, възмьнѣниє, достовѣрьникъ, дьгна, манихеи, незаиморѣканиє, неєстованиє, прѣдъчрьтаниє, пьстрость, самопрѣм҃дрость, самосатянинъ, словесьце, стѣнинаписаниє, състроиникъ, сътворьникъ, с҃тьство, тъщесловесиє, христоратьникъ, црьковьница, чловѣкослоужьникъ, єстованиє.

[65] В това число влизат: басновати, възиждати, въсынити, живосътворити, зывати, лавлѧти, назиждати, очаждити, прознаменавати, прѣдъготовати, прѣдъготовити, рицати, сильновати, съболѣти, съпричитати, съчлѣнити, съчлѣняти, оудлъжати, оужрѣбити, оустаяти.

[66] В това число влизат: можьно, нерождьствьно, нерождьстьно, погодь, чловѣколюбьскы, єстьно.

[67] В това число влизат: баснословесиє, благовелѣниє, благовѣствениє, богоратьникъ, добьство, зълооумѣниє, излаганиє, изобрѣтель, лоучьство, манихеи, наричениє, негодиє, новословесиє, погодиє, разьновидѣниє, расыпованиє, словесьце, стоудовѣриє, стоуждевѣриє, съпоглагольникъ, с҃тьство, хотѣтель, христоратьникъ, єстованиє, чъдра.

(Зогр, Ас, Сав, Ен, Евх, Супр), животворити (Супр), законопрѣстѫпьнъ (Син, Супр), зъловѣриє (Супр), кръвоточица (Супр), лъжеименитъ (Супр), мъногобожьство (Супр), мъногоглавьнъ (Супр), мъногочьстьнъ (Евх), правовѣрьнъ (Служ, Евх, Супр, Хил), присносыи (Евх, Супр), ржкотворьнъ (Зогр, Мар), христолюбьць (Евх, Ен, Супр), човѣколюбиє (Евх, Клоц, Супр). Общи с преславската литература са баснотвореніє (ЕфрКрм), благословествьнъ (ГрНазXIв.), благословьствовати (ИполАнтихр), богоратьнъ (Изб1073г.), зълочьстиє (Мин1096г.), присносѫщьство (ЙоЕБ), човѣколюбьзьнъ (ЕфрКрм), човѣколюбьствовати (СтихирXIIв.), єдинодоушиє (ЕфрКрм, ЕфрСирXIIIв.).

Друг маркер за общността на авторовия идиолект с езика на съвременната му книжнина е специалната терминологична лексика. В КПреслIIАр и КПреслIIIАр, както и в други старобългарски паметници – класически и запазени по късни преписи – се срещат например наименованията на основни понятия от онтологията като образъ, подобиє, подобьство, своиство, тъждьство, както и определенията на Бога – апофатически и катафатически, като присносыи, грц. ἀΐδιος (ЕфрКрм, Изб1073г. и другаде), невидимъ, грц. ἀόρατος (Изб1073г. ГрНазXIв. ЙоЕБ), вьседрьжитель, грц. παντοκράτωρ (Евх Супр Изб1073г. ПандАнтXIв.). Общи са също и тринитарните определения: нерожденъ за Бог Отец, грц. ἀγέννητος, єдиночѧдъ за Сина, грц. μονογενής, едното известно ни от ГрНазXIVв. и други паметници, а другото от Изб1073г. и др., параклитъ за Св. Дух, грц. παράκλητος, а също и формулиращите неделимостта на трите Божествени ипостаси прилагателни неразлѫчимъ, грц. ἀδιαίρετος, и нераздѣлимъ, грц. ἀμέριστος, първото познато от Супр, а второто от Мин1097г.

Характеристика на засвидетелстваната само в КПреслIIАр и КПреслIIIАр лексика

Равносметката показва, че с превода си на словата против арианите Константин Преславски обогатява историческия речник на българския език с непознати лексикални единици от всички категории пълнозначни думи – съществителни, прилагателни, глаголи и наречия[68].

[68] С оглед начина на словообразуване в КПреслIIАр и КПреслIIIАр от категорията на:

• отглаголните съществителни се отбелязват като редки 13 на -ниє и един конверсив на -ъ; от абстрактните – 7 на -иє, 3 на -ьство, 2 на -ость, едното от които композит; от имената за лица – 8 на -никъ, 2 на -тель, 2 на -янинъ, 1 на -чии; на -ица – 1 умалително и 1 конкретно от лексико-семантичната група названия на книги. С оглед на мотивиращата основа има 18 сложни и 3 негирани. С оглед на произхода 2 са заемки и 2 образувани от чужди основи;

• относителните прилагателни се отбелязват като редки 6 притежателни на -овъ/-евъ, 2 на -ьскъ, едно на -инъ, а от категорията на качествените – 22 на -ьнъ, 14 с причастен формант и едно на -итъ. С оглед на мотивиращата основа има 10 сложни и 15 негирани;

С оглед на честотата специфичната за КПреслIIАр и КПреслIIIАр лексика спада предимно към нискофреквентната. Има обаче и няколко лексикални единици с по-висока честота, които се числят към опорните думи в текста: бышьнъ, маниχеи, сѫтьство, ѥстованиѥ, χристоратьникъ и χристоратьнъ.

Повечето от словообразувателните и композиционните елементи и модели в регистрираните единствено в творчеството на този книжовник лексикални единици са познати и от други старобългарски паметници. Така множествата на известните още от КСП сложни думи с първи компоненти благо-, бого-, живо-, зъло-, мъного, ново-, присло-, само- и човѣко-[69] се попълват със засвидетелстваните само в творчеството на този книжовник composita – от КПреслIIАр живосъτворити, мъногозвѫгомъ, самопрѣмѫдрость, човѣколюбьскы, от КПреслIIIАр благовелѣниѥ, благовѣщениѥ, бесπрѣмѫдрьнъ, богоратьникъ, зъловѣрьно, зълоѹмѣниѥ, мъноговидѣньнъ, новословесиѥ, присночаѥмъ, самосѫжденъ. Регистрират се и нови словосложения от композиционните модели с първи компонент басно-, выше-, досто-, заимо-, разьно-, стоудо-, стоужде-, стѣни-, тоужде- тъще-, христо-, познати от стб. паметници по късни преписи – в КПреслIIАр баснословесиѥ, басньнотворъ, вышебышьнъ, достовѣрьникъ, незаиморѣканиѥ, стѣнинаписаниѥ, стоуждевѣриѥ, тоуждевѣрьнъ, христоратьнъ, христоратьникъ, в КПреслIIIАр разьновидѣниѥ, стоудовѣриѥ. Новозасвидетелствани единични словосложения по отношение на първия компонент са арионеистовьнъ и лъживоименитъ.

Попълват се с още членове известни от други старобългарски паметници словообразувателни гнезда и лексико-семантични групи. Отименните глаголи басновати, въсынити, очѧдити, оужрѣбити, юношати и сильновати обогатяват словообразувателните редове на мотивиращите съществителни баснь, сынъ, жрѣбии, чѧдо, юноша и прилагателното сильнъ. Девербативите възмьнѣниѥ, излаганиѥ, прѣдъчрьтаниѥ, наричениѥ, расыпованиѥ, както и деминутивите словесьце и бесѣдица допълват бройката съответно на отглаголните съществителни и умалителните наименования в парадигмите на изходните глаголи и съществителни. За редица от познатите от други паметници прилагателни се документират производните от тях наречия (можьно, нерождьствьно, низъцѣ, прьвѣ, χоудо), за съществителни (собствени и нарицателни) – адективните им деривати (голѫбичинъ, константиѥвъ, коринѳьскъ, езекиовъ, саваѳовъ, самъпсоновъ). Словопроизводството с привативните форманти без- и не- е представено с нефиксирани другаде производни от всички категории пълнозначни думи (безначаляемъ, бесπрѣмѫдрьнъ, небышьнъ, негодиѥ, неѥстованиѥ, нерождьствьно, неза-

---

• глаголите се отбелязват като редки 16 префиксата, 6 деноминатива (със или без представка), 5 от вторичен несв.в., 3 негирани, 2 композита;

• наречията се отбелязват като редки 9 на -о, 2 на -ѣ, по едно на -ѥ и -ьскы и 2 от адвербиализирани предложни изрази. 3 са негирани, 2 сложни.

[69] Вж. Цейтлин 1977: 211–273.

воитьно, неразоумѣти, несъгрѣшити, несъпасти). Особено многобройна е групата на характерните за средновековните писмени паметници негирани отпричастни прилагателни (недрьжанынъ, необрѣтаемъ, непослоушавыи, непрѣѥмлемъ, непрѣстѫпаемъ, неслышавыи, несъвратимъ в КПреслПАр и необличимъ, неотъпадаѩшть, непрѣложимъ, несъстоянынъ, нехотѣнынъ в КПреслШАр). Съществителните изобрѣтель, съпоглаголникъ, състроиникъ, сътворьникъ и хотѣтель разширяват кръга на множествата на имената за лица в старобългарски език, образувани с наставките -тель и -никъ, а добьство, лѫчьство, сѫтьство, погодиѥ и пьстрость – групата на отвлечените наименования с форманти -ьство, -иѥ, -ость. Продуцираните с различни представки глаголи като възиждати, назиждати, достаяти, оустаяти, съболѣти, съпричитати, оудлъжати в КПреслПАр и въглѫдати, вързяти сѧ, низъповрѣшти, прѣдъпытати, събаяти в КПреслШАр увеличават с нови представители различните префиксални модели в старобългарски език. Попълват се видовите двойки на редица иначе познати глаголи с нерегистрираните им в други текстове вторични имперфективни корелати (зывати, лавляти, личати, толяти), регистрират се нови двойки (прѣдъготовити : прѣдъготовати, съчлѣнити : съчлѣняти). С оглед на стиловото разслоение на авторовия идиолект трябва да се отбележи, че освен книжовни неологизми в превода на Атанасиевите слова против арианите се срещат редки думи като бльхъчии, дьгна, творъ, принадлежали, по всичко изглежда, на просторечната лексика.

В редица случаи думи, регистрирани единствено в превода на словата против арианите, се срещат в някои от другите текстове с различен словообразувателен формант, но със същото значение, например несъвратимъ у Константин Преславски – несъвратьнъ в Изб1073г. и ГрНазXIв., непрѣстѫпаѥмъ у Константин Преславски – непрѣстѫпьнъ в Мин1097г.; безначѧлѧемъ у Константин Преславски – безначѧльнъ в Изб1073г., Златоструй, ЕфрКрм; състроиникъ у Константин Преславски – състроитель в ЕфрКрм; съвръшьнъ у Константин Преславски – съвръшенъ в ГрНазXIв., ПандАнтXIв., НиконПанд и други. Така Константин Преславски допринася за развитието на синонимията в стб. език.

Не е изключено в някои случаи да се касае и за текстологични варианти, например при добьство и можьно, които биха могли да се получат в резултат на апокопа на началната сричка от подобьство и възможьно.

Интересно е да се проследи техниката на превод при рядката лексика в славянската версия на Атанасиевите слова против арианите поради нейната висока индикативност за преводаческия стил на конкретния писател. Откриват се и трите основни принципа на превод – пословният, поморфемният и смисловият[70].

Както е известно, при пословния превод основна транслационна единица е лексемата[71]. Този начин на превеждане е приложим при словни единици

[70] Верешчагин 1972

[71] Верешчагин 1972: 46.

в стб. и в грц., назоваващи понятия, за които има собствено наименование и в двата езика. Една срещу друга съответно могат да стоят думи с неразчленима структура на мотивиращата основа – вж. например превода на σπίλος с дьгна, на καρτερικός с трьпѣньнъ, на ταπεινά с χουδο (покрай по-честите съответствия от основа съмѣр-), или пък стб. дума с разчленима и ясна мотивираща основа и гръцка с непрозрачна такава и обратно, като оустаяти : παύομαι, върѣяти сѧ : ὠθέομαι, въслѣдьнъ : ἀκόλουθος; ѥстованиѥ : ὕπαρξις.

За високофреквентните словни единици, назоваващи един и същ денотат в двата езика, още от КСП са установени регламентирани лексикални съответствия, при които гръцки думи се предават посредством определени преводни еквиваленти в старобългарски. В изследвания словен масив към тези регулярни преводачески решения се прибавят и редки словообразувателни дублети на редовно срещащите се например пьстрость за ποικιλία (покрай пьстрота и пьстрина), сътворичьнъ за ποιητικός (покрай творьчьскъ), можьно за δυνατόν (покрай възможьно). Поради граматическата асиметрия на езиците тук спадат и случаите на превод на една грц. дума с две и повече стб. лексеми, съотнасящи се помежду си като граматически корелати, изразяващи едно и също понятие. Това е особено често при славянските глаголи, образуващи видови многочлени, всеки един от чиито членове превежда един и същ глагол в грц. поради различния начин на изразяване на аспекта в двата езика (словообразувателен в стб. и морфологичен в грц.). Такива в изследвания словесен масив са редките видови корелати на иначе често срещани в паметниците глаголи и девербативи, означаващи основни действия и състояния, като зывати : καλέω, лавляти : θηρεύω, рицати : λέγω, наричениѥ : κλήσις.

Поморфемният превод се прилага в случаите, когато гръцката дума назовава понятие, за което липсва дума в стб. език. За този преводачески принцип основна транслационна единица е морфемата. Установяват се регламентирани морфологични съответствия, при които гръцки афикси и лексемни морфеми се предават посредством определени словообразувателни елементи в старобългарския. Този начин на превеждане предполага прозрачна морфологична структура на превежданите и превеждащите единици. Като активни словообразувателни елементи за създаване на поморфемни преводи се проявяват различните представки, както и отрицателните форманти не- и без- срещу гръцко ἀ- privativum. При редките думи в славянската версия на Атанасиевата полемика срещу арианите такива преводни съответствия са въ-зиждати : ἐγ-κτίζω, прѣдъ-пытати : προ-εξετάζω, прѣдъ-готовати/прѣдъ-готовити : προ-ετοιμάζω; съболѣти : συν-ωδίνω; състроиникъ : κατα-σκευαστής; не-отъ-падаѥмъ : ἀ-διά-πτωτος; не-прѣ-ложимъ : ἀ-μετά-βλητος, не-прѣ-ѥмлемъ : ἀ-διά-δεκτος, не-прѣ-стѫпаѥмъ : ἀ-παρά-βατος.

При няколко редки бипрефиксата в КПреслIIАр и КПреслIIIАр сложната префиксация няма аналог в грц. съответствие. Същите са образувани посредством представки по подобие с грц. си образци от изходни префигирани думи в стб. с идентична семантика. Такива са: срещу първообраз-

но συν-ήγορος съществителното за лице съ-поглаголь никъ, продуцирано от поглаголь никъ – друг преводен еквивалент на същата грц. дума, все в смисъл на ‘защитник’; срещу грц. καταρρήγνυμι глагол низъповрѣщи с представка низъ-, преповтаряща и обновяваща избледнялото вече първично пространствено значение на граматикализирания префикс по- в по-честия му производящ дублет повръщи; срещу грц. συναριθμέω съ-причитати от причитати, и двата със значение ‘причислявам, присъединявам’.

Доста свободното преводно съответствие изглагание на ἀντίθεσις в КПреслIIIАр 184а1 има само частична опора в основата на превежданата дума, предавайки чисто формално префикса в състава ѝ. В други случаи, обратно, влиянието на узуса е решаващо при превода на мотивиращата база – от първообраза се копира само представката, съчетана наготово с утвърден в езика на превода различен пълнозначен елемент (при нееднаква съчетаемост в двата езика на отделните градивни компоненти на съставните думи). Оттук произтича и несъвпадането в структурата на превежданата и превеждащата дума. Срв. въ-глаⷣдати : ἐν-τυγχάνω ‘чета’, на-зиⷢдати : ἐπ-οικο-δομέω, съ-члѣнити/съ-члѣняти : συν-αρμο-λογέω.

В тази връзка заслужава да се отбележи редкият преводен вариант на ἄ-σοφος бесⷬрѣмⷣдрьнъ в КПреслIIIАр 184б14, калкиращ само префикса за отрицание при иначе наготово използване на утвърдения в стб. език превод на σοφός и σοφία с думи от основа -мⷬрѣмⷣдр-, когато се назовават качества на Бога. В този случай преводът с -мⷬрѣмⷣдр- е нехарактерен и може да се определи като чисто формален, предвид това, че признаковата дума не визира свойство на Божията природа. Обичайните еквиваленти в тези случаи са безоумьнъ, неразоумьнъ и немⷣдръ[72].

Интересен случай на превод на гръцка грамема посредством словообразувателно средство представлява редкият префиксален дериват живосътворити на известния от КСП сложен глагол от несв. в. животворити, точна калка на грц. ζωοποιέω, образуван посредством представка съ-, придаваща значение на завършено действие, лексикално изражение на перфективната семантика на грц. бъдещ конюнктив ζωοποιήσῃ.

В преобладаващата част от случаите засвидетелстваните редки композити в епископ-Константиновия превод на Атанасиевата полемика срещу арианите превеждат гръцки словосложения по пътя на непосредственото калкиране: арио-неистовьнъ : Ἀρειο-μανῖτης, бого-ратьникъ : θεο-μάχος, досто-вѣрьникъ : ἀξιό-πιστος, лъживо-именитъ : ψευδ-ώνυμος, человѣко-слоужьникъ : ἀνθρωπο-λάτρης.

В два случая стб. композити предават свободно гръцкия си първообраз, опирайки се само частично върху един от двата му компонента – белег за утвърдеността и независимата възпроизводимост на думите от съответната сложна основа в езика на превода: τερατολογία (букв. чудо-словие) срещу баснословесиѥ и μυθοπλαστία (букв. басно-създаване) срещу баснословесиѥ.

[72] IGP I: 435.

Необичаен е преводът на грц. εὐλογία в КПреслIIIАр 144а6 вм. с благословениѥ чрез редкия еквивалент на εὐαγγέλιον благовѣствениѥ, дублет на по-често срещаните благовѣстиѥ, благовѣщениѥ, благовѣстованиѥ.

Интересна находка представлява преводът на гръцката дума ἀθυρογλωττία, съставена от ἀ-privativum, първи компонент θυρο- от θύρα ‘врата’ и втори компонент γλῶττα ‘език’, със значение ‘език без задръжки, уста, която не се затваря’. Съставките на стб. еквивалент незаимоⷬканиѥ превеждат по смисъл тези на първообразния композит. На първа позиция е отрицанието не-, съответстващо точно на ἀ-privativum в превежданата дума, компонент А е глагол – заимати ‘закривам’[73], а компонент Б отглаголно съществително от корена на ⷬеци.

Свободно предаване по смисъл на първия компонент на грц. първообраз κομψο- от κομψός ‘красив, украсен, ловък, остроумен, духовит’ има и при новословесиѥ, с което преводачът изтъква на преден план не уловката и спекулативната измамност на еретическото мъдруване, залегнали като идея във вътрешната форма на грц. κομψολογία ‘остроумно говорене’, а неговите нововъведения в утвърдените изконни истини на вярата.

Двата дублета стоудовѣриѥ и стоужⷣевѣриѥ от КПреслIIIАр 149а20 и КПреслIIIАр 152б4 превеждат грц. синоними ἑτεροδοξία и ἀλλοδοξία, образувани с различна първа и идентична втора съставка. Като регламентиран превод на ἀλλο- и ἑτερο- в стб. паметници се е установил компонентът ино-[74]. Предаването посредством стоудо-/стоужⷣе- в епископ-Константиновия превод на Атанасиевите слова срещу арианите може да се определи като преводаческа волност, изразяваща оценъчно отношение към еретичеството като срамна, позорна, непристойна вяра.

Стб. термин вышєбышьнъ има само частична опора в първата съставка на грц. си първообраз ὑπερ-ἐκεινα, чийто втори компонент е показателно местоимение за посочване на далечни обекти.

Предаването на отделните гръцки компоненти невинаги се детайлизира в семантичен план, като една и съща съставка в стб. превод се използва за предаване на различни нюанси и значения на гръцките основи. Срв. разьновидѣниѥ срещу ἑτεροειδές и разьноглаголати срещу διαφωνέω, от които първият превежда елемент по елемент гръцки композит с трансформация на граматическата принадлежност (съществително в стб. срещу субстантивирано прилагателно в ср.р. в грц.). а вторият стои срещу префигиран глагол в подложката, като пълнозначният компонент разьно- предава значението на грц. представка δια-. Или пък новорегистрираните сложения на зъло-, които стоят срещу гръцки двусъставни думи с първи компонент κακο-, δυσ- или ἀ-privativum в съответствие с наложилите се още в КСП преводачески традиции (зълоумѣниѥ : κακόνοια, зъловѣрьно : ἀσεβές, δυσσεβές).

---

[73] Срв. у Срезн примера от ПаисСб: Змии заимаше ѥи (женѣ) оуста хоботомь.

[74] Цейтлин 1986: 238; Аргировски 2003: 36, 199; Срезн I, 2: 1101–1105.

Обратното също е в сила – една и съща съставка от композит в гръцката подложка да бъде предавана по различен начин в стб.: μυθο-πλαστία : баснословєсиѥ и баснь-творъ; ἑτερο-δοξία : стоудо-вѣриѥ, но ἑτερο-δόξος : тоужде-вѣрьнъ.

Интересен пример за превеждането ad hoc на по-редки думи със сложна структура от гръцки език посредством различни синонимни компоненти в стб. предоставя преводът на думата мъногозвагомъ – точна структурна калка на грц. πολυθρύλλητος, за който е документиран и превод мъногословѧ в Триода[75].

Несъответна с грц. им първообрази словообразувателна структура имат едносъставните деноминативни префиксати въсынити и очѧдити като преводни еквиваленти на словосложенията υἱοποιέω и τεκνοποιέω от подложката. Вж. също събаяти (префигирана едносъставна дума) срещу μυθολογέω (безпредставъчен композит в оригинала) и бльхьчии срещу ἀρχιτέκτων (симплекс срещу композит).

Обратен случай на превод с двусъставна дума на грц. симплекс предоставя КПреслIIIАр 173б22, където срещу Ἀριανοί в оригинала стои аріонѥистовьни в превода, заимствано от други места на същия текст.

Сред редките преводачески решения в славянската версия на Атанасиевата полемика срещу арианите се намират примери за предаване в стб. на вътрешната форма на грц. едносъставна дума – при деноминативните глаголи басновати, юношати сѧ и оужрѣбити с база съществителните баснь, юноша и жрѣбии, явяващи се срещу първообразите νεανιεύομαι, μυθεύω и κληρόω, производни съответно от съществителните νεανίας, μῦθος и κλῆρος, поради което те може да се определят като случаи на калкиран превод при симплекси. Срв. също съществителните лоучьство, мотивирано от срв. степен на добръ, срещу грц. βελτίωσις, и цркъвьница срещу грц. Ἐκκλησιαστής, мотивирано от цркы Ἐκκλησία, както и прилагателното бышьнъ срещу грц. γενητός.

Примери за смислов превод ни предоставят редките преводни съответствия прѣдъчрьтаниѥ срещу στοιχείωσις в КПреслIIАр 132б1, расыпованиѥ срещу ἀναίρεσις в КПреслIIIАр 139а12, нєзавоитьно ‘направо, без заобикалки’ срещу ἀπολελυμένως ‘свободно’ в КПреслIIIАр 152б6.

Пример за недодиференциран превод, при който полисемантична старобългарска дума предава в отделните си смислови нюанси различни гръцки думи, включвайки в себе си семантичния обем на всяка една от тях[76], представлява прилагателното присньнъ, засвидетелствано в славянската версия на Атанасиевата полемика срещу арианите в две значения – 1. Собствен, свой. Гръцки ἴδιος: КПреслIIАр 65а25, 67а6, 70а17, 84б10, 85а2, 3, 26, 91б16, 93а19, 93б25, 94а19, 20, 23, 96а10, 97а1, 8, 105а26, 108а16, 113а21, 124б13; КПреслIIIАр 161б18. Ѧште коли слъньце бє-сиѧниѧ, или яко сє нѣсть присньно свѣтьнаго естьства КПреслIIАр 94а19. Ньє якоже чловѣци, нъ

[75] Аргировски 2003: 381.

[76] Верешчагин 1972: 380.

якоже присньни словеси вѣчьныѧ жизни причѧстимь сѧ КПреслIIIАр 161б18. 2. Законен, истински, пълноправен. Гр. γνήσιος: Подобаше же и личати сѧ съ истиноѭ глаголати КПреслIIIАр 176а5. Гр. χρὴ δὲ καὶ πιθανῶς μετὰ τοῦ ἀληθοῦς εἰπεῖν.

Дума срещу словосъчетание има при предаването на ἐκ παραλλήλου с притиканьно (КПреслIIIАр 156б15) и на ἐκ περιεργίας с пытаньнъ (КПреслIIIАр 135[а]11), а превод с преобразуване на граматическата категория – при сътворьникъ : ποιητικός (КПреслIIIАр 133[б]27), междиньнъ : ὁ μεταξύ (КПреслIIIАр 173[а]27), негодиѥ : ἄτοπον (КПреслIIIАр 184[а]10), неѥстованиѥ : τὸ μὴ εἶναι (КПреслIIIАр 114[а]25.)

Изнесените факти свидетелстват за еднакви склонности при използване на лексикалния материал и дават основание да отнесем посочените неизвестни от други паметници думи към един и същ лексикален фонд.

Литература

Верещагин 1972: Верещагин, Е. М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. I. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. Москва, 1971, 255 с.

Вялкина, Лукина 1964: Вялкина, Л., Г. Лукина. Опыт применения некоторых методов математической статистики к изучению лексики древнерусских текстов. – В: Иследования по исторической лексикологии древнерусского языка. Москва, Наука, 298–301.

Вялкина, Лукина 1966: Вялкина, Л., Г. Лукина. Материалы к частотному словарю древнерусских текстов. – Лексикология и словообразование древнерусского языка. Москва, Наука, 263–292.

Давидов 1974: Давидов, А. Статистические наблюдения над „Беседой“ Козмы Пресвитера – В: Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка, Москва, Наука, 285–304.

Георгиева 2005: Георгиева, Т. За лексикалния състав на Анонимното Слово о твари божии. – ПКШ. Т. 8. Шумен, 207–227.

Жикова 2017: Жикова, Ж. Учителното евангелие на Константин Преславски – текстологични и лексикални проблеми. Автореферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“. София.

Илиева 2006: Илиева, Т. Сложни думи в Книгата на пророк Йезекиил по препис от XIV в. – В: Българска филологическа медиевистика : Сборник научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев. Велико Търново, ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, 429–448.

Илиева 2011: Илиева, Т. Лексиката в Йоан-Екзарховия превод на Богословието – количествени показатели. – Palaeobulgarica XXXV, 2, 14–37.

Илиева 2012а: Илиева, Т. Словообразователни склонности при лексиката в химнографското творчество на Климент Охридски. – Преславска книжовна школа. Т. 12, Шумен, 110–126.

Илиева 2012б: Илиева, Т. Словник Книги пророка Иезекииля по списку F.I.461: Глоттометрическая характеристика – В: Славянское и балканское языкознание. Палеославистика: Слово и текст. Москва, РАН – Инст. славяноведения, 9–42.

Илиева 2013а: Илиева, Т. Старобългарско-гръцки словоуказател към Книгата на пророк Иезекиил. София. (= Старобългарският превод на Стария завет. Т. 3. Под общата редакция на Св. Николова) Старобългарският превод на Стария завет). София, Кирило-методиевски център – БАН.

Илиева 2013б: Илиева, Т. Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на „De fide orthodoxa“. София.

Илиева 2013в: Илиева, Т. Лексиката в химнографското творчество на Климент Охридски – глотометричен профил. – Кирилометодиевистика, 7, 59–77.

Илиева 2013г: Илиева, Т. Обратен речник на лексемите в химнографските творби на Климент Охридски – Македонски јазик, LXIV, 177–198.

Илиева 2013д: Илиева, Т. Лексиката в творчеството на Петър Черноризец – глотометричен профил – В: Старобългарската книжнина и руската ръкописна традиция. Четения, посветени на 80-годишнината на проф. дфн Румяна Павлова (= ЕЛ 2013/1–2), 72–86.

Илиева 2014: Илиева, Т. Словникът на Храбровото Сказание за буквите – статистическа характеристика – В: In honorem 2. Филология и текстология. Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. Уилям Федер. Шумен, НЦ „Преславска книжовна школа“, 199–222.
Илиева 2015: Илиева, Т. Словник Исторической палеи по списку Синодального собрания №591 второй половины XV века – глоттометрическая характеристика – Studia Ceranea, 5, 107–154.
Илиева 2016: Илиева, Т. Статистическа оценка на стила и езика на Климент Охридски – Български език / Bulgarian Language 64 (2017), Приложение/ Supplement, 11–33.
Илиева 2017: Илиева, Т. Още за отношението на Климентовото книжовно наследство към старобългарската лексика – под печат.
Пенкова 2015: Пенкова, П. Св. Атанасий Александрийски. Второ слово против арианите (в старобългарски превод). Първо издание. Т. 1. София.
Пенкова 2016: Пенкова, П. Св. Атанасий Александрийски. Трето слово против арианите. Изследване и издание на текста. София.
Поп-Атанасова, Костовска 2005: Поп-Атанасова С., В. Костовска. Лексиката во поетските творби на Климент Охридски. Скопје. Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
Спасова 2008: Спасова, М. Текстологичната история на славянския превод на „Надгробно слово за Василий Велики“ от Григорий Богослов (В търсене на типология при лексикалната характеристика на основен превод, редактиран превод, втори превод). Първа част. – В: Преславска книжовна школа. Т. 10, Шумен, 2008, 125–164.
Станков 1994: Станков, Р. Лексика исторической Палеи. Велико Търново, ПИК.
Творогов 1983: Творогов, О. Материалы к частотному словарю среднеболгарского перевода „Хроники Константина Манасии“, Palaeobulgarica VII, 1, 1983, 75–81.
Творогов 1984: Творогов, О. Лексический состав „Повести временных лет“ (Словоуказатели и частотный словник), Киев, Наукова думка. Електронно издание: litopys.org.ua/lavrlet/lavrdod08.htm
Христова 1994: Христова И. Речник на словата на Климент Охридски. София, Унив. изд. „Св. Кл. Охридски“.
Цейтлин 1977: Цейтлин, Р. М. Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. Москва, Наука.
Цейтлин 1986: Цейтлин, Р. М. Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв. София, Изд. „Марин Дринов“.
Jelínek, Bečka, Těšitelová 1961: Jelínek, J., Bečka, J. V., M. Těšitelová. Frekvence slov, slovních druhů a tvarů v českém jazyce. Praha.
Yule 1944: Yule, G. I. The statistical study of literary vocabulary. Cambridge.
Vaillant 1954: Vaillant, A. Discours contre les Ariens de saint Athanase.Version slave et traduction en français. S.
Zipf 1949: Zipf, G. K. Human behavior and the principe of least effort. Cambridge (Mass.), Addison-Wesley Press.

Източници

Давидов, А. Обратен речник на „Беседа против богомилите“ от Презвитер Козма. – Трудове на ВТУ „Кирил и Методий“, том XVI, кн. 2, София, 1981, 91–115.

Давидов, А. Честотен речник на „Беседа против богомилите“ от Презвитер Козма. – Трудове на ВТУ „Кирил и Методий“. Т. XV, кн. 2. С., 1980, 197–219.

Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели. Ред. М. Аргировски. Скопје, 2003.

Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. В 10 т. Москва, 1988 →.

Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III, СПб., 1893–1903 (накратко Срезн).

Старобългарски речник: Т. I. Ⱑ–Ⱞ. София, 1999; Т. II. Ѳ–Ѵ. София, 2009.

Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

Aitzetmüller, R. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. VII. Graz, 1975. Wortstellenverceichnis, pp. 1–459.

Aitzetmüller, R. Paraenesis die altbulgarishe Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers. 5. Band. Herausgegeben von R.Aitzetmüller. Index. Ruckläufiges Wörterbuch. Fraiburg I. Br., 1990. – MLSDV, T. XXVIII (XX, 5).

Index verborum graeco-palaeoslovenicus. Fasc. 1 →. Praha 2008 →.

Miklosich, Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, Vindobonae, 1862–1865.

Ribarová, Zd. Indexy k Staroslověnskému slovníku / Indexes to the Old Church slavonik Dictionary/ Словоуказатели к Старословянскому словарю. Praha 2003.

Sadnik, L., R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten, Heidelberg, 1955.

Sadnik, L. Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes, herausgegeben von Linda Sadnik. B. 4. Index und rückläufiges wörterverceichnis, zusammengestellt von Rudolf Aitzetmüller, Freiburg I. Br., 1983 [= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, T. XIV (V, 4)].

Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae paleoslovenicae. Díl I–IV. Praha, 1997.

Съкращения

Ас: Асеманиево евангелие

Боян: Боянски палимпсест

ГрНазXIв.: Тринадесет слова на Григорий Назиански по ръкопис от XI в.

ГрНазТкXIVв.: Шестнадесет слова на Григорий Назиански с тълкувания по ркп. от XIV в.

ЕзF.I.141: Книга на пророк Иезекиил по ркп. F.I.141 от XIV в.

Евх: Синайски евхологий

ЕфрКрм: Ефремовска кормчая

ЕфрСирXIIIв.: Паренесис на Ефрем Сирин по ркп. от XIII в.

Златоструй: Сборник Златоструй по ркп. от XII в.

Зогр: Зографско евангелие

Зогр-лл: Зографски листи
Зогр-пал: Зографски палимпсест
Изб1073г.: Симеонов изборник по Светославовия препис от 1073 г.
ИП: Историческа палея
ИполАнтихр: Слово за Антихриста от Иполит Римски
Ирм.ок.1250г.: Ирмологий от Библиотеката на Възкресенския Новоиерусалимски манастир
ЙоЕБ: Богословие на Йоан Екзарх
ЙоЕШ: Шестоднев на Йоан Екзарх
ЙоЛествXIIв.: Лествица на Йоан Синайски по ркп. от XI в.
Киев: Киевски листи
Клоц: Клоцов сборник
КозмаИнд: Топография на Козма Индикоплов
КПреслIIАр: Второ слово против арианите в превод на Константин Преславски
КПреслIIIАр: Трето слово против арианите в превод на Константин Преславски
КПреслУЕ: Учително евангелие от Константин Преславски
КСП – Класически старобългарски паметници
Мар: Мариинско евангелие
Мин1096г.: Служебен миней за м. октомври по ръкопис от 1096 г.
Мин1097г.: Служебен миней за м. ноември по ръкопис от 1097 г.
МинПразнXIIв.: Празничен служебен миней по ръкопис от XII в.
МинПутXIв.: Пътятин миней по ръкопис от XI в
НиконПанд: Пандекти на Никон Черногорец
НовгКрм: Новгородска кормчая
Огл: Огласителни слова на Кирил Йерусалимски по ркп. от XI в.
ПалXIVв.: Палея от XIV в.
ПандАнтXIв.: Пандекти на Антиох по ръкопис от XI в.
Парим: Григоровичев паримейник
ПатСинXIв.: Синайски патерик по ркп. от XI в.
ПовВрЛ: Повест за отминалите години
ПрезвК: Беседа против богомилите на Презвитер Козма
Пчела: Сборник с мъдри изречения „Пчела“
ПЧрнз: Слова на Петър Черноризец
Рил: Рилски листи
Сав: Савина книга
Сб1076г.: Симеонов сборник по препис от 1076 г.
Син: Синайски псалтир
СловаКлОхр: Слова на Климент Охридски
Служ: Синайски служебник
СтбР: Старобългарски речник
СтихирXII: Стихирар по ръкопис от XII в.
Супр: Супрасълски сборник
Унд: Листове на Ундолски
УстКрм: Устюжка кормчая
Хил: Хилендарски листи
ХимнКлОхр: Химнографски произведения на Климент Охридски
ХронГАм: Хроника на Георги Амартол
ЧрнзХр: „За буквите“ на Черноризец Храбър

Пиринка Пенкова

Свети Атанасий Александрийски (Велики). *Трето слово* против арианите
Новобългарски превод от старобългарски
и коментари към превода на Константин Преславски

Татяна Илиева

Статистически наблюдения върху старобългарския превод
на *Второ* и *Трето слово* от Атанасий Александрийски против арианите

Стилистичен редактор и коректор *Албена Накева*
Коректор на превода и статистическите наблюдения *Соня Илиева*

Издателство „Валентин Траянов“, 2018
Предпечат *Валентин Траянов*
Печатница „Симолини“